Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mars 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'intercession de la Vierge

La Très Sainte Vierge Marie n'est qu'une créature. Si l'on considère ce qu'il a d'humain et qui le lie à elle et à nous, le Christ aussi est une créature. Et comme toutes les créatures, l'humanité de Jésus et sa Mère ont à l'égard de la Divinité des rapports de dépendance et d'union, mais dont le degré d'intimité les place dans un ordre à part et suprême.

Beaucoup de ces relations avec Dieu leur sont communes avec nous parce qu'elles ont leur fondement dans la condition de créature qui est la leur comme la nôtre. Mais elles trouvent dans l'Homme-Dieu et dans sa Mère une excellence conforme à leur situation dans l'Univers qui est la première absolument.

C'est ainsi que l'image ou, au moins, le vestige de Dieu se retrouvent en tout ce qui existe : mais sur nul être la Divinité n'imprime son image comme sur l'âme humaine qui lui est à jamais substantiellement unie en Jésus. Et tout esprit rendu semblable à Dieu par la grâce et la gloire peut le voir et l'aimer : mais l'étreinte entre Dieu et la créature par les liens de la connaissance et de l'amour n'est nulle part plus étroite et plus béatifiante que dans le sein de Jésus, Verbe Incarné, en qui la Divi-

nité et l'humanité ont d'abord été unies par un lien plus profond et d'ordre substantiel.

Il en est ainsi de toutes les perfections de l'humanité de Jésus. Elles atteignent en lui un sommet absolu, et, dans cet état de souveraine plénitude, elles ont une pente à se communiquer aux autres hommes, à se diffuser parmi eux, mais premièrement, mais avant tout et d'une manière toute particulière et réservée à celle qui est précisément la plus proche de lui en humanité : à sa Mère [1].

Lorsqu'on veut étudier quelque attribut de la Mère du Verbe Incarné, on peut donc suivre la méthode suivante :

1) Déterminer les conditions communes, l'essence même de la perfection qu'on veut considérer en elle. Avant de parler de sa grâce, de sa charité, de ses vertus, on doit savoir avec précision ce que sont la grâce, la charité et les vertus en général.

2) Considérer cette perfection dans son état de plénitude, à sa source, à ce point suprême où il lui est donné d'atteindre sans quitter l'ordre du créé : dans l'humanité du Christ. Pour garder notre exemple : que sont la grâce, la charité et les vertus du Christ ?

3) Établir non seulement le degré suréminent, mais les conditions particulières et tout à fait privilégiées selon lesquelles cette perfection est communiquée par Dieu fait homme à sa Mère, et à elle seule ainsi parce que, seule, elle est sa Mère. La Mère du Christ participe à la grâce, à la charité, aux vertus de Celui dont nous avons tout reçu, mais dans une mesure qui lui donne sa physionomie et son rôle uniques.

Car la préoccupation du théologien doit être avant

1. C'est le grand principe de saint Thomas en théologie mariale : « Beata Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem; quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere » (III^a, q. 27, a. 5).

tout de comprendre quel est en toutes choses le « propre » de la Mère de Dieu, c'est-à-dire ce qui, dans sa manière d'être ou d'agir, s'explique par son lien incommunicable avec le Dieu fait homme.

Cette méthode générale s'impose d'autant plus qu'il s'agit ici de l'intercession de la Vierge et, par conséquent, de sa prière. Or, la prière, nous le verrons, est le propre de la créature comme telle. Ce n'est pas une de ces perfections divines communiquées aux hommes comme l'est, par exemple, la charité. On ne peut pas comprendre la signification de cette prière qui s'élève de l'humanité du Christ si on ne comprend pas que la prière est le cri même de la créature, le cri le plus purement humain de l'Homme-Dieu, la voix de ce qui, en lui, en la Vierge et en chacun de nous, vient du néant et monte à Dieu. On ne peut descendre moins profondément que jusqu'à cette racine de toutes les impuissances qu'est le néant d'où nous sortons, pour mettre le doigt sur l'essence de la prière, ni monter plus haut que jusqu'à l'âme humaine du Christ pour trouver la prière suprêmement parfaite et efficace.

Je me propose donc de traiter successivement :

1) La théologie générale de la prière, et plus précisément de l'intercession des saints.

2) L'intercession du Christ et la place qu'elle tient dans l'ensemble de son rôle médiateur.

3) L'intercession de la Vierge : son caractère et ses propriétés.

I. — Théologie générale de la prière de demande

On entend par intercession la prière pour autrui, la prière en faveur de quelqu'un. Le mot contient en lui l'idée d'une médiation, comme si celui pour qui on prie ne pouvait être écouté par lui-même, faute d'en être digne. Si on veut comprendre la nature et la raison d'ê-

tre de cette intervention par la prière, il faut rappeler d'abord la notion de prière [2].

Prier, selon saint Thomas, c'est essentiellement une manière d'être cause, c'est-à-dire d'influer sur le cours des choses. Mais c'est la manière d'agir propre aux impuissants, je veux dire à ceux qui, ne pouvant directement réaliser ce qu'ils veulent, s'adressent à celui qui en a le pouvoir. Prier Dieu, c'est faire agir Dieu, peser sur la Cause première. C'est exprimer un désir, expliquer à Dieu la volonté ou le besoin que nous avons d'un bien hors de notre portée. Bien entendu, la prière étant une certaine sorte de causalité, ne sort pas du domaine des causes secondes. Elle est une force déterminée par la Cause première. Le désir qui inspire la prière est lui-même inspiré par la grâce de Dieu dans le cœur de l'homme, tout autant que le désir qui anime son action. Tout autant : c'est-à-dire qu'il demeure libre et qu'il reste également vrai de dire : si je n'avais pas fait cet acte, tel effet n'aurait pas été produit dont je suis l'auteur immédiat ; si je n'avais pas prié, tel effet n'aurait pas été réalisé dans le monde, qui est la réponse de Dieu à ma prière.

L'intention profonde de la prière n'est donc pas de changer la Volonté de Dieu, mais de l'accomplir. En faisant passer dans mon cœur le désir même de Dieu et en l'exprimant en prière, je pose la condition que Dieu a mise à l'accomplissement de sa Volonté. Ce qu'Il veut nous donner, Il nous le fait d'abord désirer et demander.

Pour mieux comprendre ce qui lui est propre, comparons la prière avec les deux autres sortes d'efficacité que peut avoir l'activité d'une créature : l'efficience proprement dite et le mérite.

L'efficience, c'est le pouvoir qu'a notre action d'at-

2. « Petitio est quodammodo desiderii interpres » (IIª IIæ, q. 83, a. 1). « Oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis ad Deum ut ipse eam impleat » (IIIª, q. 21, a. 1).

teindre directement ce qu'elle vise ou au moins de disposer physiquement l'âme à en recevoir communication. C'est ainsi que la charité est efficiente parce qu'elle met en mouvement toute l'activité humaine. Elle dispose aussi l'âme à mieux recevoir les touches divines, et la rend comme sensible à toute influence de la grâce.

Le mérite, qui s'attache à certaines actions, c'est le droit pour les auteurs de ces actions à recevoir en récompense un bien proportionné. La racine du mérite, selon saint Thomas, si l'on va au plus profond, c'est tout simplement l'adaptation d'une activité à la fin pour laquelle elle était faite, quand cette activité est libre d'obéir ou non à cette fin. Dieu crée tout nature pour un bien où elle trouvera son accomplissement, il l'y ordonne par le plus profond d'elle-même, il lui assigne en conséquence une certaine activité qui, si elle est parfaite, procurera la joie de la nature dont elle procède. Quand cette nature est spirituelle, son bien définitif est incorruptible, et la joie vers laquelle s'orientent ses vœux et son activité s'appelle le bonheur. Étant spirituelle, elle est *libre* et la conformité choisie, voulue, réalisée par elle avec cette intention divine qui est sa loi, lui fera proprement *mériter* ce qu'elle obtient enfin, et son bonheur sera pour elle une *récompense*. La grâce en faisant participer l'homme à la nature divine le voue au seul bonheur de posséder Dieu. La charité en orientant ses pensées et son activité vers ce but la lui font mériter. La souffrance qui peut accompagner son effort n'accroît son mérite que dans la mesure où, pour la vaincre, il faut plus de charité. La charité qui peut seule produire dans l'âme des effets surnaturels est aussi la seule racine du mérite surnaturel.

L'idée de mérite n'est pas forcément exclusive de celle d'efficience. Un ouvrier qui s'applique à sa tâche et la met enfin au jour, un homme qui s'est fait lui-même par son travail, voilà des êtres qui ont construit leur propre récompense. Mais l'ayant fait librement, ayant accompli leur loi intérieure, ils ont en même

temps mérité le succès dont ils sont, après Dieu, les auteurs immédiats.

Cependant, la notion de mérite se manifeste plus purement dans l'efficacité d'un acte impuissant à se saisir par lui-même de sa fin, mais qui donne un droit strict à la recevoir. La récompense proprement dite est le *don fait par un autre*, mais un don qui est dû en justice. Cela est surtout vrai quand il s'agit du mérite surnaturel qui donne un droit à la vie éternelle, mais nullement le pouvoir de la saisir par soi-même. C'est pourquoi saint Thomas distingue ainsi les deux sortes d'action par lesquelles nous allons à notre fin : « Toute chose parvient à sa fin dernière en agissant, mais cette opération qui mène au but peut : ou bien réaliser effectivement la fin quand celle-ci n'excède pas les forces de celui qui agit pour elle ; ou bien mériter la fin quand celle-ci excède les forces de celui qui agit pour elle : et dans ce cas on attend sa fin du don d'un autre[3]. »

Ainsi une action peut être à la fois efficiente et méritoire. Mais quand elle perd tout pouvoir de se saisir de son objet, son efficacité n'est plus que méritoire, c'est-à-dire moins parfaite, mais à portée plus lointaine. Et à la suite de toute efficience humaine, quand elle est inspirée par la charité, s'engendre une puissance méritoire d'un autre ordre et moins visible, mais qui porte beaucoup plus loin, comme une onde s'étend et se propage à la suite d'un choc. C'est un autre, c'est Dieu le juste juge qui donnera à l'apôtre Paul, outre le fruit immédiat de ses travaux, la couronne qu'ils lui ont méritée et qu'ils ne pouvaient pas lui donner.

Cependant, bien que le mérite proprement dit implique un droit strict à la récompense, ce droit lui-même

3. « Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit, quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, vel est meritoria finis quando finis excedit virtutem operanti propter finem; unde exspectatur finis ex dono alterius » (I^a, q. 62, a. 4).

est le premier don de Dieu. C'est parce que Dieu a ordonné la créature et son activité vers le bien qui la béatifie qu'elle s'est dirigée vers lui[4]. A plus forte raison en est-il ainsi dans l'ordre surnaturel où la pure grâce de Dieu, essentiellement imméritée, est à l'origine de tout mérite. D'où l'impossibilité absolue de mériter strictement la première grâce et même la dernière comme telle qui met le sceau au salut. D'où aussi l'impossibilité pour tout autre que pour le Christ de mériter strictement pour autrui : Nulle action n'étant méritoire qu'à l'égard du bien auquel Dieu, par sa grâce, l'ordonne intrinsèquement, son mérite ne pourrait s'étendre à d'autres que si la grâce qui l'inspire était intrinsèquement ordonnée au bien de tous ou de plusieurs. Mais cela est le propre du Christ. Nul individu n'est intrinsèquement ordonné qu'à sa fin propre. Nulle action ne vaut par elle-même que pour celui qui l'a faite. Seul Jésus — Dieu fait homme — existe en vérité et agit pour la totalité de la nature humaine.

Et voilà la place exacte *de la prière*. C'est la seule intervention possible de la créature dans le domaine ré-

4. Rappelons ici le texte très beau et bien connu de saint Thomas, qui est important pour notre sujet : « Ce que fait la justice de Dieu présuppose toujours ce qu'a fait sa miséricorde et celle-ci est le fondement de celle-là. Rien, en effet, n'est dû à la créature sinon en considération de ce qu'elle a déjà ou doit avoir. Et si cela est dû, c'est encore en raison de quelque chose d'antérieur. Comme on ne peut remonter à l'infini, il faut en venir à quelque chose (d'antérieur à tout le reste) et qui ne dépende que de la seule Volonté de Dieu. Cette bonté est en effet l'ultime motif de ce qui se fait... C'est ainsi qu'à la racine de toute œuvre divine, il y a la miséricorde dont la vertu se retrouve dans tout ce qui suit et y agit même avec plus de force, selon ce principe que l'influence de la Cause Première a plus de véhémence que celle des causes secondes. En raison de quoi Dieu, dans l'abondance de sa Bonté, dispense aux créatures cela même qui leur est dû avec plus de largesse que ne le demanderait la juste proportion des choses. Ce qui suffirait, en effet, à conserver l'ordre de la justice est bien au-dessous de ce que donne la bonté divine, qui est hors de proportion avec toute créature » (Ia, q. 21, a. 4).

servé à l'action gratuite de Dieu. La prière aussi n'attend son bien que du don d'un autre, *ex dono alterius*. Mais elle n'y a pas droit. Elle ne s'adresse pas à la justice de Dieu, mais à sa miséricorde.

Entendons-nous pourtant. La prière et le mérite ne s'excluent pas plus dans la même action que le mérite et l'efficience. Toute prière surnaturelle étant inspirée par la charité est méritoire pour celui qui la fait en même temps d'ailleurs qu'elle a un effet immédiat et direct qui est la ferveur spirituelle. Je dirai même plus : Étant l'expression par excellence du *desiderium charitatis* qui n'est pas toute la charité, mais en reste un élément essentiel, la prière qui a Dieu pour objet est l'un des actes en lui-même les plus méritoires de l'homme[5]. Mais là n'est pas l'efficacité propre à la prière. De même que le mérite obtient ce que ne saurait réaliser par lui-même l'acte auquel il est attaché, de même la prière a une vertu qui est d'une autre nature que sa valeur méritoire et s'étend bien au-delà. Pour reprendre l'exemple de tout à l'heure, c'est comme une nouvelle onde qui s'élargit autour de celle qu'a d'abord déterminée un choc dans l'eau. Saint Thomas marque de la manière la plus claire quelle est la triple vertu de la prière dont la troisième seule lui est propre : « La prière, outre son effet immédiat qui est la consolation spirituelle, a une double vertu à l'égard de l'effet à venir : une vertu méritoire et une vertu impétratoire... Comme tout acte de vertu, en effet, la prière a le pouvoir de mériter en tant qu'elle procède de la charité... Quant à son pouvoir d'impétration, elle le tient de la grâce du Dieu que nous prions[6]. » La force de la prière,

5. Inutile de faire longuement remarquer qu'une telle prière suppose la foi, l'espérance et la charité d'où lui vient le meilleur de sa valeur.

6. IIª IIæ, q. 83, a. 15. L'effet physique, ou plutôt (car il s'agit d'un effet spirituel produit dans l'âme) l'effet *psychologique* de la prière ne se borne pas à cette consolation dont parle saint Thomas : la prière, en effet, ouvre par elle-même l'âme aux dons

c'est ce pouvoir d'impétration. Sa manière d'agir, c'est de porter Dieu à donner. Le motif qu'elle invoque n'est pas sa justice, mais sa grâce. Aussi prétend-elle à bien plus qu'à ses droits, à tout ce que le mérite personnel ne saurait obtenir [7] et très spécialement *au salut d'autrui*.

Et néanmoins, qui ne sait que toute prière n'est pas également digne d'être exaucée ? Si appuyée qu'elle soit sur la pure grâce de Dieu, elle ne saurait avoir d'efficacité intrinsèque sans présenter certaines conditions dont la privation détruirait l'essence même de la prière, et dont la parfaite réalisation lui assure la plénitude de son pouvoir.

Ces conditions sont d'abord la persévérance et la confiance où s'expriment la profondeur, la continuité, l'intensité du désir en même temps que la fermeté à toute épreuve de la foi et de l'espérance. Mais la principale, celle qui se rattache le plus immédiatement à l'essence même de la prière, nous paraît être exprimée par cette parole de Notre-Seigneur : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous (c'est-à-dire, d'après le contexte, si vous accomplissez ma volonté), de-

de Dieu, elle l'y dispose par la vertu du désir dont elle est l'expression. L'une des raisons d'être les plus visibles de la prière dans l'économie des progrès spirituels est en cela, et le seul fait de prier est déjà un bienfait avant tout exaucement. C'est ce que nous trouvons exprimé par le P. Bernadot en cette excellente formule :« Dieu veut que nous priions afin que nous recevions davantage. La prière a pour but de nous permettre de recevoir plus de vie. Elle augmente nos capacités de divin. Dieu veut se donner beaucoup : la prière nous donne une plus grande capacité de ses dons. La prière nous dilate, nous ouvre à la vie divine » (*Vie chrétienne avec Notre-Dame*, octobre 1938).

7. « Opera nostra non sunt sufficientia ex seipsis ad obtinendum omne illud quod indigemus; et ideo oportet quod illud quod nobis deest ex divina misericordia suppleatur, et hanc oratio pulsat; et ideo orationis meritum exigitur ad supplendum defectus omnium aliorum nostrorum meritorum » (*II Sent.*, d. 15, q. 4, a. 7, sol. 2, ad 3^m^.

mandez ce que vous voudrez et il vous adviendra[8]. » La condition de l'efficacité de la prière est donc, en définitive, la conformité de la volonté de l'âme avec celle de Dieu[9] par l'union affective (« si vous demeurez en moi ») et par l'union effective (« et mes paroles en vous »). Cette condition se réalise déjà dans l'acte même de la prière qui ne serait pas pure et parfaite sans une soumission illimitée de tous les désirs de la créature à la volonté de Dieu[10]. Et cela suffit pour que l'âme obtienne infailliblement ce dont elle a besoin, « *necessaria ad salutem* ». Mais la parole de Notre-Seigneur implique une efficacité plus large : *tout* ce que vous demanderez,

8. Jean, xv, 7. — Il est vrai que le P. Lagrange fait observer en cet endroit contre Cyrille d'Alexandrie, « on ne saurait dire que le sens soit ici de garder les commandements puisque le texte dit : les paroles ». Mais au chapitre xiv, 23-24, garder les paroles veut manifestement dire : observer les commandements. Dans son Commentaire, le P. Lagrange lui-même y dit : « Ceux qui ne m'aiment pas sont aussi ceux qui ne gardent pas mes paroles, c'est-à-dire mes commandements. » D'ailleurs, à l'endroit même où le P. Lagrange contredit saint Cyrille, il ajoute : « du moins ces paroles sont-elles reçues dans l'âme, c'est-à-dire par la foi pleine ». Or la foi pleine est celle qui agit par les œuvres et réalise un engagement de toute l'âme.

9. Le rôle du Christ, médiateur de toute prière, est sous-entendu en ce que nous disons ici. Nous le préciserons plus loin.

10. Rappelons-nous que l'intention même de la prière serait pervertie si elle était un effort pour changer la volonté de Dieu. Elle est en réalité une manière de l'accomplir plus consciemment, plus filialement. C'est pour cela que son objet essentiel c'est Dieu, puisque, en définitive, ce que veut Dieu c'est se donner et tout le reste en conséquence. La prière pure est toute corrélative à la pure grâce, non seulement parce que la grâce est *gratuite*, mais encore parce qu'elle est *Dieu qui se donne*. Certaines âmes ne demandent rien de déterminé, mais seulemnt l'accomplissement de la Volonté de Dieu. D'autres font monter vers Dieu avec simplicité tous les désirs qu'elles ont et qui sont susceptibles de correspondre à sa volonté. Qu'on étouffe tout désir particulier ou qu'on remette entièrement à Dieu tout désir, la conformité de la volonté créée à la Volonté de Dieu est pareille, et cela ne doit pas empêcher, mais au contraire rendre possible la vraie prière, celle qui est nécessaire et continuelle : l'ascension de tout le désir profond de l'âme vers Dieu.

c'est-à-dire, dans le contexte, au moins tout ce qui peut concerner la mission des apôtres et les besoins de l'Église. Et elle pose une condition plus totale : une conformité habituelle de volonté, l'obéissance à tous les commandements du Christ. A ceux qu'il veut exaucer en toutes choses, Notre-Seigneur demande aussi une conformité de leur volonté avec la sienne en toutes choses. Il suffit de se rappeler, pour comprendre la nécessité intrinsèque de cette condition, que la prière s'appuie sur l'amour que Dieu a pour l'âme « *efficaciam habet ex gratia Dei quam oramus* » : car on ne garde cet amour qu'en accomplissant la volonté de Dieu. Et l'âme a trouvé grâce devant Dieu dans la mesure où elle est sa servante.

Il y a donc des degrés d'efficacité dans la prière, même à égalité de désir, comme dans l'union à la volonté divine. Et la prière atteint sa puissance suprême dans l'état d'union transformante ou de mariage spirituel où tous les désirs de l'âme sont comme un écho de l'Esprit qui prie en elle avec un gémissement inénarrable et toujours exaucé.

« L'âme, dans ce bienheureux état, écrivait le P. Rabussier, arrive à avoir l'habitude de tout posséder de ce qu'elle peut désirer en vue de Dieu, et non seulement pour elle, mais pour le plus grand nombre d'âmes... Dans cette conformité de volonté, la personne du mariage spirituel expérimente même ceci : lorsque la pensée d'un désir lui traverse l'esprit, elle n'a pour l'éprouver qu'à rentrer dans le cœur de cette oraison; si ce désir part de là, c'est un signe évident que Dieu veut l'exécuter; sinon ce désir s'évanouit tout seul. L'habitude de posséder engendre peu à peu une certitude, supérieure à tout, que ce que Dieu fait désirer le plus s'accomplira; même le futur n'est pas tout à fait exact, car cette habitude va jusqu'à expérimenter et voir clairement que tout s'accomplit et se décide par le fait même de cette oraison... Ainsi quand plus d'une âme est entrée dans une

trame admirable des désirs unanimes convergeant vers le même but, c'est une force irrésistible[11]. »

L'efficacité de la prière dépend donc de la charité qui l'anime et qui ne fait de l'âme et de Dieu qu'un seul esprit.

Mais alors on peut se demander en quoi cette efficacité diffère de celle du mérite dont saint Thomas disait que la charité était sa racine. Si Dieu exauce ceux qui s'en rendent dignes, autant dire qu'il fait droit à leur mérite et que leur prière est seulement l'expression non seulement d'un besoin et d'une misère, mais d'une sorte de droit acquis par la charité et par la pratique des commandements du Christ.

A cela il faut répondre d'abord ceci : lors même qu'en priant elle serait revêtue de ses propres mérites, comme il arrive quand elle demande la grâce pour elle, l'âme ne s'appuie pas sur eux à l'instant ou elle prie, et dans la mesure où elle s'y appuierait elle cesserait de prier purement. Si elle les considère, c'est pour en faire action de grâces, ce qui est une forme supérieure de la prière, et, pénétrant jusqu'à la racine même de tout ce qu'elle a de bon, elle y trouve la miséricorde pure et simple de celui qui l'a aimée le premier. Ainsi sait-elle s'appuyer, à travers ses propres œuvres, sur la pure grâce divine. Sainte Thérèse de Lisieux exprimait cela quand elle entendait se présenter toujours devant Dieu les mains vides ou encore quand, entendant parler de « ses » mérites, elle répondait : « Mais non, ce ne sont pas les miens. On se trompe toujours. » Dans la prière, les mérites sont une condition, mais non pas un motif. Recourir à la prière, c'est toujours s'adresser, par-delà la justice, à la miséricorde de Dieu, c'est donner à Dieu un motif d'agir tout autre que celui de nous récompenser, c'est laisser à ses grâces leur pur caractère de don

11. *Revue d'ascétique et mystique*, juillet 1927, p. 289.

d'amour, « afin que la joie soit parfaite[12] ». Par là c'est le pousser à donner incomparablement au-dessus de tous les droits.

Ainsi le mérite même qui accompagne la prière agit-il autrement qu'elle, même s'il a le même objet.

Mais il faut dire plus : la conformité de la volonté humaine à la volonté divine qui permet à la prière d'avoir toute sa vertu ne donne à l'âme un droit strict qu'à sa béatitude personnelle[13]. Si méritoire qu'elle soit en elle-même, elle ne saurait avoir le salut d'autrui pour récompense propre, et si, en considération de l'amour que cette âme a pour Lui, Dieu exauce la prière qu'elle lui fait en faveur de son prochain, il y a là tout autre chose que la prise en considération d'un mérite proprement dit, mais seulement une réciprocité entre ce que fait pour Dieu la créature et ce que Dieu fait pour elle en retour. Cette réciprocité est essentiellement autre que la proportion évaluable entre le mérite *de condigno* ou droit inclus dans un acte surnaturel et la récompense qui y répond strictement. Nous convenons cependant qu'à l'analyse elle se révèle identique à celle où le mérite dit *de congruo* trouve son fondement[14]. Cette identité, nous la croyons même capitale et nous tenons à la faire saisir sur le vif, car il en résulte à nos yeux que le pouvoir propre de la prière, et très spécialement de

12. « Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit entière » (*in Joan.*, XVI, 24).

13. Encore ne lui fait-elle même pas mériter la grâce de la persévérance finale.

14. Les théologiens qui ont tendance à chercher le constitutif formel du mérite dans une ordination extrinsèque de Dieu, c'est-à-dire dans sa volonté exprimée sous forme de promesse d'appeler tel acte à telle récompense, auront toujours du mal à trouver une distinction profonde entre le mérite *de condigno* ou *de congruo*, l'efficacité de la prière et même celle des sacrements. Dans tous ces cas nous voyons des actions humaines auxquelles est attachée, de par le bon plaisir divin, la promesse d'un bienfait ou d'une grâce.

l'intercession pour autrui, se mesure au mérite *de congruo* dont est revêtue une âme à l'égard des biens qu'elle demande. Loin d'attribuer au mérite *de congruo* une sorte d'efficacité intermédiaire entre celle du mérite proprement dit et celle de la prière, nous pensons que son efficacité propre se borne à rendre digne d'être exaucée la prière d'une âme : le mérite *de congruo* est la condition propre de l'efficacité intrinsèque de la prière. Celle-ci peut être exaucée sans lui : grâce à lui, elle ne peut pas ne pas l'être non pas, nous allons le dire tout de suite, en vertu des exigences de la justice, mais en vertu des exigences de l'amour. On sent l'importance d'une si rigoureuse connexion entre le mérite *de congruo* et le pouvoir d'intercession, pour qui veut déterminer l'étendue et l'efficacité du pouvoir d'intercession des saints et spécialement de celle dont Pie X, souscrivant à une opinion théologique répandue, a dit : « Tout ce que le Christ a mérité *de condigno*, elle l'a mérité *de congruo*. »

Pour se convaincre que cette connexion est en effet rigoureuse, il suffit de rapprocher les traits par lesquels saint Thomas caractérise le mérite *de congruo* de ceux qui nous ont paru rendre une prière digne (au sens fort) d'être exaucée [15].

Voici, en effet, ce qu'on remarque dans la doctrine (assez peu systématisée, il est vrai) de saint Thomas sur le mérite *de congruo*.

1) Il n'est pas un mérite proprement dit parce qu'il est hors de toute proportion avec le bienfait qui lui répond.

15. Ceux qui, au contraire, cherchent dans les caractères intrinsèques de l'action humaine ce qui fait son adaptation à un bienfait promis par Dieu, mettent une distinction spécifique entre le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo* : dans l'ordre de la causalité morale, ce sont deux espèces d'influence analogues mais diverses. Beaucoup de difficultés concernant le co-mérite de la Sainte Vierge viennent de ce qu'on ne prend pas assez garde à cette diversité.

2) Une action ne peut cependant être méritoire *de congruo* à l'égard d'un don de Dieu sans être d'abord en elle-même méritoire *de condigno* à l'égard d'un bien qui lui serait proportionné. C'est ainsi que les vertus naturelles des païens méritent *de condigno* une récompense naturelle, et *de congruo* (au sens le plus large) la grâce de la conversion.

3) L'attribut qui met Dieu comme en demeure de répondre à cette sorte de mérite, ce n'est pas la justice stricte, mais une sorte d'*équité*. En réalité, si Dieu le prend en considération c'est pour ne pas rester en reste avec nous, c'est comme pour se rendre à Lui-même un devoir. Quand on applique à Dieu les notions que saint Thomas développe à propos des parties potentielles de la justice [16], on s'aperçoit qu'entre ses dons et nos œuvres trois sortes de relations peuvent exister. Ou bien nos œuvres nous ont donné, par la grâce de Dieu, un véritable droit à ces dons. Ou bien, sans nous donner ce droit, elles mettent Dieu dans l'impossibilité de nous

16. Cf. IIª IIæ, q. 80, a. unicus. « Est duplex debitum ; scilicet : morale et legale ; unde et philosophus in 8 Ethicorum, cap. 13, secundum hoc duplex justum assignat; debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum autem proprie attendit justitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis; et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum : quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti; aliud vero est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. »

La distinction est assez claire. Les actions de notre prochain peuvent lui donner un droit sur nous : et c'est alors la justice qui est engagée. Sans lui donner un droit sur nous, elles peuvent nous mettre dans l'obligation de faire quelque chose à son égard : cette obligation est alors fondée sur les exigences de notre perfection personnelle qui ne consiste pas seulement dans la justice. Il est évident que tout ce qui est dû *ex justitia* est également dû *ex honestate virtutis*. Mais l'inverse n'est pas vrai. Quand la justice proprement dite n'est pas en jeu, il faut considérer non plus le *medium rei*, mais le *medium virtutis*.

dénier ces dons sans manquer à l'un de ses attributs autre que la justice. Ou bien enfin, Dieu ne perdrait *rien* de sa perfection en s'abstenant de ces dons, mais en les faisant il glorifie librement l'un de ses attributs.

Le premier domaine est celui du mérite et de la récompense. Le troisième est celui de la « convenance », au sens le plus général du mot. Le second domaine est celui du mérite *de congruo* proprement dit, lui-même susceptible de degrés. Bien qu'à l'acte de la créature puisse répondre ici le don de Dieu par une sorte de nécessité morale, cette nécessité ne vient pas du rapport intrinsèque de cet acte avec ce don, mais des exigences internes de la bonté de Dieu.

Et c'est assez pour que le mérite acquis par la créature soit aux yeux de Dieu un motif d'action essentiellement autre que le mérite *de condigno*, même s'il est, pratiquement, aussi pressant.

4) Entre l'acte de la créature et la réponse de Dieu il y a donc une certaine réciprocité.

La proportion n'est pas ici entre le mérite et la récompense, mais entre l'attitude de la créature et celle de Dieu. Voici les deux manières dont saint Thomas exprime cette proportion :

« Il paraît convenable que Dieu récompense d'une manière proportionnelle à la transcendance de sa puissance l'homme qui a agi selon toute l'étendue de ses forces[17]. » Autrement dit : à l'égard de celui qui a fait tout ce qu'il pouvait, Dieu aussi fait tout ce qu'il peut. Il mesure sa réponse non pas à la valeur intrinsèque de l'action de la créature, mais à ce que cette action a eu de total. Et pour comprendre d'où vient que Dieu soit tenu ainsi de rendre le tout pour le tout, voici une expression plus serrée de la proportion en laquelle consiste le mérite *de congruo*.

« Parce que l'homme en état de grâce accomplit la

17. Ia IIae, q. 114, a. 3.

volonté de Dieu, il est convenable *secundum amicitiae proportionem* (selon l'égalité de l'amour) que Dieu accomplisse la volonté de l'homme dans le salut d'autrui [18]. »

Que veut dire exactement *secundum amicitiae proportionem* ? C'est la loi de l'amitié que chacun de ceux qui s'aiment considère la volonté de l'autre comme la sienne propre et n'ait de repos qu'en l'accomplissant ou en jouissant de son accomplissement. Il n'y a pas d'amitié sans cette réciprocité. Or la charité est une amitié, et c'est même là son essence. Elle ne se borne pas à ordonner intrinsèquement l'âme au bien divin comme à son bien propre, ni à lui faire vouloir avant toutes choses le bien de Dieu : elle implique de la part de Dieu une attitude semblable et plus parfaite encore. Dieu veut ce que veut l'âme. A vrai dire, il y a inégalité dans cette amitié, mais il en résulte seulement que les désirs de l'âme lui sont d'abord inspirés par Dieu, de sorte qu'en priant elle obéit encore.

Le nom le plus juste du mérite fondé sur cette sorte de réciprocité, serait « le droit de l'amitié ».

Or, qui ne reconnaîtra dans ces « droits de l'amitié » la loi même de la prière chrétienne telle que Notre-Seigneur l'exprime : « Si vous demeurez en moi et si mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et il vous adviendra » ? On dirait même, si l'on ne se reportait pas au contexte, que le texte que nous analysons a directement pour objet d'établir le fondement de l'efficacité de la prière pour autrui. Il ne peut même pas se comprendre si l'on ne sous-entend que l'âme ainsi unie à Dieu par la charité lui exprime sa volonté du salut d'autrui, ce qui est prier *ut Deus impleat voluntatem hominis in salvatione alterius*. Et si les paroles de saint Thomas peuvent aussi bien s'appliquer aux conditions d'efficacité de l'intercession qu'au

18. Ibid., a. 6.

fondement du mérite *de congruo* en faveur du prochain, c'est que le mérite *de congruo* est justement la condition même de l'efficacité infaillible de la prière à l'égard des biens qu'on ne peut strictement mériter. Comme nous l'avons dit, sans lui la prière peut être exaucée, grâce à lui, dans la mesure de sa perfection et de sa portée, elle ne peut pas ne pas l'être, non pas en vertu des exigences de la justice, mais en vertu des exigences de la charité qui est une amitié.

C'est donc la charité, en tant qu'elle est une amitié, c'est-à-dire un échange de volonté entre l'homme et Dieu, qui donne à l'homme ce pouvoir d'obtenir ce qu'il ne saurait strictement mériter. Mais c'est en s'exprimant par la prière (*oratio est explicatio propriae voluntatis*) que le désir de cette charité agit. Il est donc juste de dire que le pouvoir d'impétration, d'intercession d'une âme s'étend à tout le domaine dont elle a pris possession par son mérite *de congruo*.

Cependant, maintenons ce que nous avons d'abord dit : l'union parfaite de la volonté qui prie à la volonté qui exauce est la condition de la prière, elle n'en est pas la force même. La prière ne s'appuie pas sur les mérites qui sont sa condition, quelle que soit la nature de ces mérites, et serait-ce même les droits de l'amitié. L'attitude propre de la prière est, au contraire, à travers eux, de s'appuyer sur la pure grâce qui donne toute force. La valeur impétratoire de la prière tire son origine la plus profonde de notre misère, de notre impuissance, de la conscience que nous en avons : *Soli gratiae Dei innititur.*

II. — L'intercession des bienheureux

Tels sont les principes qui permettent de juger de l'efficacité de la prière pour autrui. Mais avant d'en venir à les appliquer, il faut mettre au jour avec le même

effort de précision ceux qui commandent la mise en œuvre de ce pouvoir, l'usage en faveur du prochain de cette force qu'est la prière. Et là encore la grande loi qui nous guidera est celle de la charité.

Si la charité inspire la bonne prière, celle qui s'élance avant tout vers le bien de Dieu, en vertu du même motif elle inspirera la prière pour le prochain. Plus la prière se purifie et se dégage de l'égoïsme qui l'enveloppe à ses débuts, plus elle s'étend aussi et se fait universelle : « Nous devons demander dans notre prière ce que nous devons désirer : or nous devons désirer ce qui est bon, non seulement pour nous mais aussi pour les autres; car cela est de l'essence de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, et c'est pourquoi la charité nous oblige à prier pour les autres[19]. » Le propre de la charité est, en effet, de faire considérer autrui comme un autre soi-même. Ce qu'on désire pour soi par l'effet de la charité, on le désire aussi pour les autres. Le bien qu'on a reçu soi-même et dont la charité nous presse de rendre grâces, elle nous presse aussi de désirer qu'il soit donné aux autres. Il est donc certain que plus la charité et, par conséquent, l'union d'une âme à Dieu est grande, plus elle prie pour les autres, que ce soit ou non d'une manière explicite et déterminée. Et de là vient que les saints au paradis sont très occupés à prier pour nous. Comment pourrait-on penser qu'étant entrés dans l'état de leur perfection ils cesseraient de coopérer à l'action de Dieu ? Ils le font, de la seule manière qui leur soit possible : par la prière. Prier est le besoin des bienheureux. Ils ont les moyens par excellence de la faire parfaitement.

Impressionné par une parole assez platonicienne de saint Augustin, saint Thomas semble admettre que les âmes séparées, si elles étaient laissées à elles-mêmes et à leur nature, se désintéresseraient des choses de la terre et perdraient pour elles toute attention, toute affection,

19. IIª IIæ, q. 83, a.

étant entrées dans un autre monde, métaphysiquement séparé du nôtre par un grand abîme. Mais, ajoute-t-il, il en est bien autrement des âmes unies à Dieu par la vision et la charité béatifiques, car en Dieu qui est infiniment aimant pour toute âme humaine et intime à toute chose, elles revoient, elles retrouvent par le dedans et de plus près, tout ce qu'elles ont connu et aimé sur la terre [20]. Selon une expression presque exagérée de saint Grégoire le Grand, « les âmes qui, à l'intime d'elles-mêmes, voient la lumière de Dieu, il ne faut nullement croire qu'il soit quelque chose au dehors qu'elles puissent ignorer [21] ». Il est vrai qu'elles ne peuvent souffrir des souffrances des leurs, pas plus que Dieu lui-même. Si unies à sa lumière éternelle, elles le sont aussi à son Amour Éternel et à sa justice. Elles ne peuvent songer à se mêler des choses de la terre autrement que selon les impulsions de Celui en qui elles les voient. Mais la Volonté de Celui qui est la Bonté même les y pousse. Cela fait partie de la gloire et du bonheur qu'il leur donne : « Porter secours aux indigents, cela fait

20. I^a, q. 89, a. 8.

21. Saint Grégoire le Grand, *Moralia*, XII, ch. XIV. — A cette objection que les âmes des bienheureux sont bien loin de nous, saint Thomas répond en citant saint Grégoire (*Dialogus*, II, ch. XXXV).

« Pour une âme qui voit le Créateur, toute créature est bien réduite. Si peu, en effet, qu'elle perçoive de la lumière du Créateur, tout ce qui est créé lui paraît petit. » Saint Thomas conclut de là, en effet, qu'aucune distance n'est grande ni aucune durée longue pour Celui qui voit et possède l'Infini de Dieu. Il explique cela de plus près (I^a, q. 12, a. 9) en nous montrant que l'Essence Divine est, pour l'intelligence qui lui est unie, un *medium cognitionis*, c'est-à-dire une représentation de toutes choses, non seulement très claire et très exacte, mais encore très intuitive. La connaissance qu'ont les bienheureux des choses de la terre est une communion à la connaissance que Dieu en a lui-même. De là vient que les bienheureux sont présents, non pas par leur substance ni par leur action, mais par leur pensée et leur amour et regardent là où ils aiment : *ubi amor ibi sensus*. Et là où ils regardent, ils sont et vivent.

partie de leur gloire, car ils deviennent ainsi les coopérateurs de Dieu, et il n'y a rien de plus divin [22]. »

J'ai dit que la parole de saint Grégoire, prise à la lettre, serait exagérée. Les bienheureux ne voient pas, en effet, tout en Dieu. Il y a des degrés dans la divinisation des créatures, dans leur perfection intérieure comme dans leur rôle au dehors. Mais la loi même de la béatitude est que l'âme connaisse en Dieu tout ce qui la concerne, tout ce qui la touche, et spécialement les sentiments, les désirs, les prières qui montent vers elle, en un mot tout ce qui, lui appartenant, lui reste éternellement cher. Si elle n'aimait plus les siens et ne désirait pas partager son bonheur avec eux, elle ne serait pas parfaite en Dieu. Si, les aimant, elles ne les connaissait pas, elle ne trouverait pas tout en Dieu. Et si, connaissant de si près leurs besoins, elle ne pouvait rien pour eux, elle ne serait pas bienheureuse en Dieu [23].

On peut citer ici une pensée de François Mauriac qui va très loin : Il parle de sa mère et de la joie qu'elle aurait eue de le voir à l'Académie française : « Mais maintenant, cette joie des bienheureux n'est-elle pas entre eux et nous un infranchissable océan ? Cette joie, Dieu même l'a préparée, « ne prenant plus loi, dit Bos-« suet, que de sa puissance et de son amour. Il ira cher-« cher dans le fond de l'âme l'endroit par où elle sera « *le plus* capable de félicité », mais cet endroit-là, dans l'âme de nos mères, n'est-il pas celui où est gravée à jamais notre propre image [24] ? »

Le superlatif que nous avons souligné dépasse la vé-

22. Suppl., q. 72, a. 1.

23. III[a], q. 10, a. 2. — Nul esprit bienheureux n'est privé de la connaissance de ce qui le concerne », et aussi : Suppl., q. 72, a. 1 : « Hoc autem ad perfectionem beatudinis requiritur ut homo habeat quidquid velit nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat. Unde, cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad eos pertinent. »

24. François Mauriac, *Journal*, « L'absente ».

rité. Mais il reste profondément vrai que dans le cœur des bienheureux est gravée à jamais l'image de ceux à qui Dieu même les a unis par les liens de l'éternelle charité. Et cette image toujours vivante en eux auprès de Dieu plaide pour nous qui sommes encore loin de Dieu et dans le besoin. Le désir qu'ont les bienheureux de notre bonheur s'exprime dans une prière aussi intense et continue que leur béatitude elle-même et que nos vicissitudes. Cette prière est leur manière d'agir dans le monde qu'ils ont quitté.

Or, parmi les « choses qui les concernent », il faut avant tout considérer celles qui ont occupé leur vie durant leur passage sur la terre, ce qui y a été leur vocation propre et la matière de leur mérite, ce à travers quoi ils ont formé leur âme pour l'éternité. En un mot, leur bonheur du ciel reste rempli comme d'une sève toujours jaillissante de la grâce reçue et gagnée sur la terre. Leurs mérites sont vivants et immortels comme leur âme qui s'en revêt.

Le mérite des saints détermine exactement leur bonheur éternel. Bien que celui-ci dépasse toujours celui-là, il commence par en contenir la récompense exacte. On jouit du bonheur qu'on a mérité comme d'un bien conquis, et il a toute la saveur d'un fruit de l'activité personnelle [25]. Le souvenir des travaux de la terre accompagnera notre éternité et lui donnera sa physionomie originale. Souffrir passe, avoir souffert ne passe pas. Ainsi le germe dans le sein maternel contient déjà les traits les plus ineffaçables, les plus individuants de l'homme qui en sera le fruit. Si court que soit notre passage dans le temps, il est celui de notre génération à l'éternité : nous serons au ciel ce que la grâce nous aura fait devenir sur la terre. C'est pour cela que le degré de

25. Au risque de nous répéter, et pour prévenir toute erreur, nous tenons à redire que notre mérite avec tout ce qu'il a de libre et de personnel est l'effet même de la grâce de Dieu. Plus on a mérité, plus on doit rendre grâce à Dieu.

perfection de la Vision Béatifique répond exactement au degré de charité auquel l'âme est parvenue à l'heure où, quittant cette terre, elle ne peut plus devenir meilleure [26]. Mais si nous voulons suivre toujours la ligne de cette doctrine d'or, il faut dire plus; si la charité mérite cette « récompense essentielle » qu'est la Vision de Dieu et détermine son degré, les autres « œuvres », les autres vertus qu'inspire la charité et qui varient selon les vocations et les destinées, méritent ces récompenses dites « accidentelles », c'est-à-dire surajoutées et variables, que sont les joies innombrables et diverses découlant de la possession de Dieu [27]. « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures », a dit Notre-Seigneur, et cela signifie qu'il y aura au ciel non seu-

26. Cf. Iª, q. 12, a. 6. — Plus l'intelligence recevra communication de la « lumière de gloire », plus aussi sera parfaite sa vision de Dieu. Or celui qui aura plus de charité aura aussi plus de « lumière de gloire », parce que là où il y a plus d'amour il y a plus de désir, et le désir donne d'une certaine manière plus d'aptitude et de préparation à recevoir ce qu'on désire. Aussi celui qui aura plus d'amour verra Dieu plus parfaitement et sera plus heureux.

27. Cf. q. 96, a. 1. — « A cette récompense essentielle (qui consiste dans l'union à Dieu), quelque chose s'ajoute... en raison de l'œuvre méritoire. Or celle-ci mérite à un double titre..., à savoir : 1) en raison de la charité qui est sa racine et qui, en l'orientant vers sa fin dernière, lui donne droit à la récompense essentielle qui est l'obtention de cette fin; 2) en raison de la nature même de l'acte méritoire (*ex ipso genere actus*) qui tire une valeur propre des circonstances qui l'entourent, de la vertu qui l'élicite et de sa fin immédiate; et c'est sous cet aspect que lui est due une récompense accidentelle désignée sous le nom d'auréole... C'est-à-dire une certaine joie des œuvres accomplies et des victoires plus difficilement remportées. En sens inverse le péché, en tant qu'il est une *aversio a fine debito*, c'est-à-dire une soustraction de l'âme à Dieu, mérite la peine du dam qui est la privation de Dieu. Mais en tant qu'il comporte une *conversio ad creaturam talem*, c'est-à-dire un attachement à une créature déterminée, il mérite une peine positive, une douleur, une « répression » correspondant à la joie indue qu'il a préférée à Dieu. C'est de cette vérité que Dante a tiré un si puissant parti dans la description de son Enfer.

lement des inégalités mais encore des différences. Chacun de nous gardera si bien son individualité surnaturelle que tout ce qu'on pourrait appeler le revêtement du bonheur éternel nous sera particulier, étant l'expression même de ce que nous serons au terme de notre vie terrestre et des épreuves du purgatoire.

Ces principes, si on les applique jusqu'au bout, nous permettent d'affirmer que la puissance d'action des saints au ciel est l'exacte récompense et comme la continuation par voie de prière de la part qu'ils ont prise ici-bas au salut des hommes, si cachée d'ailleurs qu'ait été cette part. Le degré de charité d'une âme pour Dieu mesure son degré de charité pour le prochain. Et voilà pourquoi, ce que la charité nous fait mériter *de condigno* pour nous, elle nous le fait mériter *de congruo* pour le prochain; elle nous fait trouver grâce devant Dieu pour ceux qu'elle nous fait aimer comme nous-mêmes. Et tandis que les mérites de l'âme prédestinée la font entrer en possession de son bonheur, ils la douent en faveur du prochain d'un pouvoir d'intercession qui leur est proportionné.

Les plus grands saints sont donc ceux qui interviennent le plus dans la vie de l'Église pour lui obtenir l'accroissement de grâce et de charité dont elle a besoin chaque jour. Mais les âmes bienheureuses même de moindre envergure interviendront toujours d'une manière plus explicite et plus spéciale sur le champ particulier qu'elles ont eu à cultiver lors de leur passage sur la terre. La mère de famille prie pour ses enfants (et pourquoi pas tous les ancêtres pour leurs descendants ?), le fondateur d'un ordre religieux pour sa famille spirituelle; un saint Thomas d'Aquin priera pour les destinées de la théologie dans l'Église, une Jeanne d'Arc pour la France. Tel est le sens des titres de « patrons » dont l'Église honore certains saints. Le fondement de cette doctrine et de cette pratique nous est maintenant assez connu pour que nous cherchions à l'exprimer dans un langage capable de serrer de près les réalités : la

prière des saints assure son efficacité et la mesure sur le mérite *de congruo* dont est revêtue l'âme qui prie à l'égard de l'objet de sa demande : or, ce qui fait le mérite *de congruo* à l'égard du prochain n'est pas autre chose que ce qui fait le mérite *de condigno* au regard de la béatitude personnelle : c'est la même charité exercée dans les mêmes œuvres, c'est l'accomplissement volontaire de la même volonté particulière de Dieu sur l'âme; en un mot c'est la même histoire terrestre qui détermine la physionomie éternelle des bienheureux et leur rôle sur les autres hommes : leur prière, leur pouvoir d'intercession est le rayonnement au-delà d'eux d'un bonheur qui est le fruit de leurs mérites, et c'est le prolongement de l'efficacité surnaturelle qu'avaient déjà leurs œuvres méritoires sur la terre. On ne se rendra jamais assez compte à quel point nous sommes immortels et combien étroite sera la continuité de notre vie du ciel avec notre vie terrestre surnaturelle. Celle-là est le fruit de celle-ci. Elle est *in facto esse* ce que l'autre était *in fieri*. La grâce est le germe de la Vision Béatifique, et les conditions de l'une déterminent les conditions de l'autre.

Pour voir dans cette doctrine de l'intercession des bienheureux une exaltation exagérée de la créature, il faut oublier que toute l'œuvre de Dieu est justement de communiquer autant que possible ce qu'il est et d'associer à ce qu'il fait. Tous les êtres intimement unis à la Providence du Père prient et s'occupent de la terre. Leurs prières se croisent, s'unissent en un immense concert où chacun a sa part. Il faut que tous coopèrent à l'œuvre de la miséricorde de Dieu dans la mesure où ils sont proches de lui : « Un ordre a été divinement établi dans les choses, dit Denys, en vertu duquel les êtres les plus lointains sont rapprochés de Dieu par des intermédiaires »; de là vient que, les saints qui sont dans la patrie étant tout proches de Dieu, l'ordre divin exige que nous qui cheminons dans nos corps loin du Seigneur, nous soyons ramenés à lui par l'intermédiaire

des saints : et cela arrive quand la divine bonté se sert d'eux pour nous faire ses dons[28].

Et certes, tout le concours de ces prières serait inutile si la prière était une force directement productrice de son effet. Car on ne multiplie pas inutilement les causes efficientes du même ordre. Mais elle s'adresse à Dieu qui agit seul. Elle lui donne un motif d'agir. Elle est comme un écho de son propre désir de donner. En se multipliant, elle ne multiplie que les raisons pour lesquelles Dieu se donne, c'est-à-dire l'amour qui est à l'origine de toutes les grâces. Si le sens de la prière est, non pas de changer la volonté de Dieu, mais de l'accomplir en faisant participer la créature, non pas à la puissance de Dieu qui donne la grâce puisque la prière est essentiellement un cri de l'impuissance, mais à l'intention profonde que Dieu a de se donner, puisqu'elle est un cri de désir vers Dieu; si le sens de l'intercession est de faire participer la créature à la bienfaisance divine là même où Dieu seul peut agir parce que Dieu seul est donné, alors on comprend que chaque âme bienheureuse soit une voix, d'autant plus ardente et puissante qu'elle est plus bienheureuse, d'autant plus suppliante que ses liens avec la terre sont étroits et nombreux.

On comprend que l'intercession des petits n'empêche pas celle des grands, que celle des grands ne rende pas inutile celle des petits, puisque à l'immensité de la miséricorde de Dieu qui veut se répandre dans le monde ne répondra jamais assez de prière d'abord et puis d'action de grâces. L'action de grâces éternelle répond à la prière comme la récompense au mérite. Chacun de nous pourrait, en s'adressant aux saints, s'approprier ces paroles de saint Paul :

« C'est Dieu qui nous a délivrés de cette mort si imminente, qui nous en délivre, et qui, nous l'espérons, nous délivrera dans la suite, surtout si vous-mêmes nous

28. Suppl., q. 72, a. 2.

assistez de vos prières, afin que ce bienfait, nous étant accordé en considération de beaucoup de personnes, soit aussi pour un grand nombre l'occasion de rendre grâces à notre sujet[29]. »

III. — L'intercession du Christ

Et parmi toutes ces voix, que dire de la voix du Christ ?

Nous rappelons ici ce qui a été le premier mot de notre étude : en ce qu'il a d'humain, le Christ est une créature. Ce qu'il a d'humain, ce miracle de beauté, est en définitive sorti du néant comme la Vierge par qui Dieu l'a fait. De même que nous disons : le Christ a eu faim, a souffert, a pleuré, est passé à travers les âges de sa vie pour mourir enfin sur la croix, de même nous disons : le Christ a prié Dieu. Par toute une partie de Lui-même, il priait sa propre Divinité, c'est-à-dire qu'il se priait Lui-même. Et s'il est vrai que la prière est le propre de la créature en face du Créateur, la prière du Christ était l'expression consciente et voulue de son état de créature, le dialogue intime dont était fait son « Moi » mystérieux, le dialogue de ses deux natures, la Divinité inondant l'humanité de sa lumière et de son amour, l'humanité adorant et priant la Divinité dans une brûlante ascension intérieure.

L'Évangile nous parle de sa prière. Et ses apôtres impressionnés par ce qu'ils en voyaient, lui disaient : « Seigneur, apprenez-nous à prier! »

Pour quoi, pour qui le Christ priait-il ?

Il avait tout, tout l'essentiel du moins, dès le début, puisque le Christ n'a pas été un instant sans la claire et immuable vision de son Essence divine dans son âme humaine. Mais tout ce qu'il avait, il l'avait reçu, et de quelle ineffable manière ! Sa vie humaine était et reste

29. II Cor., I, 2.

un chant d'action de grâces en son nom et en celui de toute la création.

Mais je vous rappelle ce que je vous ai dit : l'humilité et la charité imposent à ceux qui, ayant tout reçu, n'ont plus rien à désirer, de prier pour les autres. L'action de grâces parfaite s'achève en intercession : « Au nom de ce que vous m'avez donné, Seigneur, donnez aussi à mes frères. »

Or la charité du Christ pour nous n'est pas seulement plus grande que tout amour possible : elle est l'expression même et le poids vers nous de son être de Dieu incarné. Il s'est fait homme *pour nous*, par amour pour nous. Le but de tout ce qu'il y a d'humain en lui, c'est de transformer les hommes. Il est la source. Il est le chef. La grâce ne s'épanche de sa Divinité dans son humanité que pour aller de cette humanité transfigurée à tout le genre humain. La charité qui est le mouvement même de son âme humaine le presse sans répit. Il désire que nous ayons notre part de ce qu'il possède en plénitude. Et ce désir s'exprime dans une prière puissante, dans une prière inlassable, qu'il a commencée au premier instant de l'Incarnation, et qu'il continue maintenant dans chacun de nos tabernacles, en chacune de nos messes, au ciel où il est, comme dit saint Paul, toujours vivant afin de toujours intercéder pour nous : « Père, faites que là où je suis, ceux que vous m'avez donnés soient aussi. » Prière d'autant plus instante qu'il connaît intimement et considère comme absolument « siens » ceux pour qui il est mort. « Il intercède pour nous, dit saint Thomas, d'abord par la seule présence de son humanité qu'il a prise pour nous. Ensuite en exprimant le désir qu'eut sa très sainte âme de notre salut... [30] »

La prière du Christ est tellement essentielle que toute autre prière s'unit à la sienne pour y trouver de quoi plaire à Dieu. « Si vous priez en mon nom, vous serez

30. Hébr., VII, 25. Commentaire de saint Thomas, IV.

exaucés. » « Partout où plusieurs seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux » et « quoi qu'ils demandent, mon Père qui est dans les cieux le fera[31] ». C'est pourquoi les prières de l'Église se font toutes « par Notre-Seigneur Jésus-Christ ». C'est par lui, en lui, avec lui, que nous pouvons accéder au Père et agir sur le monde. Prier, pour un chrétien, c'est s'insérer dans la prière du Christ.

Une chose cependant voile à nos yeux le pouvoir d'intercession du Christ : c'est son mérite. La charité qui le pousse à intercéder pour nous a la vertu de mériter strictement et même surabondamment tout ce qu'elle demande. Ses plaies, son sang, cette vie de ressuscité qu'il mène au ciel où le souvenir de sa mort est aussi vivant que celui de sa naissance, cet état de victime qu'il revêt chaque fois que nous l'offrons à l'autel, tout cela crie plus impérieusement qu'une prière. La gloire de l'homme est de pouvoir élever vers le ciel une hostie qui est le prix même de tout ce qu'il désire. Si le Christ intercède, son intercession tire sa force d'un mérite strict, d'un droit.

Seul le Christ mérite ainsi parce que seul il est Dieu. Pour que les droits d'un homme puissent peser à égalité avec ceux de Dieu dans la balance, il fallait que Dieu lui-même soit cet homme. Dieu est ainsi des deux côtés, ce qui est le comble de la justice et de la charité et leur rencontre dans l'universelle pacification de la croix. La prière du Christ ne dépasse donc pas son mérite. Elle est seulement l'expression, l'explicitation de son désir : *explicatio propriae voluntatis*. Elle est la formulation de son droit, mais empreinte d'une immense action de grâces; car à la racine même de ce droit, il y a la grâce imméritée de l'Incarnation, dont la prière du Christ est la solennelle confession.

On ne saurait donc, dans le rôle médiateur du Christ, ajouter l'efficacité proprement impétratoire de sa prière

31. Matth., XVIII, 19-29; Jean, XIV, 13-14.

à l'efficacité de ses mérites [32]. Sa prière pour nous n'est pas une intercession pure, parce qu'en même temps qu'une prière, c'est l'expression d'un droit. La réponse que Dieu y fait n'est pas une grâce à l'égard de celui qui est mort pour nous.

IV. — L'intercession de la Vierge

L'intercession de la Vierge, elle, est une intercession pure. Elle n'a d'autre force que celle qui est propre à la prière. Mais elle a cette force dans sa plénitude. Elle porte aussi loin que peut porter la prière de la créature, et sa puissance, dans cet ordre qu'elle ne dépasse pas, est parfaite. C'est ce que l'Église veut dire quand elle parle de la « Toute-Puissance suppliante » de Marie. Pour l'établir avec évidence et le comprendre à la lumière des principes que nous avons posés, il suffit de nous demander ce que la Vierge a fait dans le temps de sa vie terrestre, par quels actes elle a, tout en méritant directement pour elle la vie éternelle, travaillé du même coup à l'œuvre de la Rédemption des hommes.

Son rôle le plus évident est celui qu'elle joue dans l'Incarnation. Mais ce rôle n'a de valeur personnelle que dans la mesure où il est conscient et voulu. Nul n'est vraiment cause responsable d'un événement que dans la mesure où il a pu y concourir librement. Qu'a pu faire

32. Au contraire, à l'efficacité des mérites du Christ, s'ajoute le troisième mode d'action dont sont capables les créatures, à savoir l'efficience directe. Avant de ressusciter Lazare il a prié, mais en affirmant le droit qu'il avait à être exaucé. Puis, commandant lui-même à la mort, il dit : « Lazare, sors. » Et comme avec l'écho de la voix du Christ qui revenait, Lazare sortit du tombeau. Ainsi, ayant prié pour nous, le Christ commande, et son commandement est agissant, de sorte que son humanité a mérité non seulement de voir exaucer sa prière, mais encore d'être elle-même l'instrument du bienfait de Dieu.

de personnel la Vierge Marie pour nous procurer l'Incarnation ? Elle a pu mériter par sa fidélité la pureté d'âme capable d'en faire une digne Mère de Dieu [33]. Mais, avant tout, elle a *prié* pour que l'Incarnation se fasse. La grâce dont son âme était pleine ne pouvait pas ne pas lui inspirer cette prière. Si Dieu fait désirer et demander ce qu'il veut nous donner et si c'est là tout le sens de la prière, si les âmes parfaitement pures et transformées par l'amour ont l'intuition de ce qu'il faut demander, on ne peut douter que le cri essentiel vers Dieu de cette âme immaculée uniquement faite pour le mystère de l'Incarnation, fut le désir suppliant du salut des hommes par la venue de l'Emmanuel. La volonté éternelle que Dieu avait de se donner au monde, avant de la réaliser il en avait imprégné le cœur de la Vierge, et c'était toute cette volonté exprimée en désir, en prière, qui obtenait notre salut. L'extrême pureté et la parfaite soumission de l'âme qui priait ainsi rendait sa prière plus ardente et plus efficace à elle seule que les prières de toute l'Ancienne Alliance.

Mais c'est physiquement, à la fin, que Marie concourt à réaliser cette venue de Dieu parmi les hommes, qui va les sauver. C'est de sa chair que Dieu se fait homme. C'est dans son sein que commence avec Jésus notre « être nouveau ». C'est par un grand mouvement conscient et libre de son âme qu'elle accueille le Verbe In-

33. Cf. saint Thomas, III[a], q. 11, a. 11, ad 3[m] : « Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei. » Cette formule n'équivaut pas à dire que la Vierge Marie a mérité *de congruo* l'Incarnation. Si saint Thomas évite de parler de ce mérite *de congruo*, ce n'est pas à cause de la disproportion entre les actes de la Sainte Vierge et la grandeur du bienfait de l'Incarnation, car la notion de mérite *de congruo* est assez large pour permetre cette disproportion. C'est plutôt à cause du principe : *principium meriti non cadit sub merito*... Comment mériterait-on, même *de congruo*, ce qui est le principe même de tout mérite, à savoir l'Incarnation ?

carné et embrasse tout son dessein rédempteur. Ce *Fiat* de l'Annonciation agit autrement et plus que toute la prière qui l'a précédé et préparé. Il est comme la disposition ultime à l'Incarnation, le consentement à la Grâce des grâces qui sera la source de toutes les autres. Et ce consentement, la Vierge le donne, seule, au nom du genre humain... L'effet de ce *Fiat* sera éternellement d'avoir rendu possible l'Incarnation. Celle qui l'aura dit sera, à ce titre, selon la parole de saint Irénée, la cause du salut du genre humain.

Ce consentement à l'Incarnation portait implicitement sur toutes ses conditions et sur toutes ses conséquences. Il établissait entre le Verbe Incarné et sa Mère une communauté de vues et de sentiments, une « amitié », dont le lien était la fin même de l'Incarnation, c'est-à-dire l'union, la réconciliation de Dieu avec les hommes. L'intention pour laquelle le Christ venait prendre chair, vivre en homme et souffrir, elle la faisait entièrement sienne, et, dans la mesure où elle y aurait été étrangère, sa maternité même en eût été moins parfaite, parce que moins intime et personnelle. Pendant toute sa vie terrestre, la Vierge Marie n'était donc occupée, par vocation, que de ce qui occupait le Christ, c'est-à-dire de notre salut. C'est peu de dire que toutes les souffrances du Christ se répercutaient en elle, et de mettre en regard de la Passion du Sauveur sa parfaite et totale compassion. Il faut surtout comprendre qu'elle communiait pleinement *à l'intention rédemptrice* de ces souffrances. Et quand même les autres amis de Jésus, qui étaient au pied de la croix et qui pleuraient aussi, auraient pu communier autant qu'elle aux souffrances du Christ et à leur intention rédemptrice, jamais la rédemption des hommes n'aurait pu devenir pour eux un souci aussi personnel, un devoir d'état aussi essentiel. Car l'économie de cette rédemption consiste à étendre en quelque sorte au genre humain tout entier, en vertu des mérites du Christ, le mystère de l'Incarnation de Dieu et de l'assomption de l'homme dans lequel est incluse toute la personne de

Marie. C'est pour cela que si la Mère du Christ est intéressée jusqu'au bout à notre salut, c'est en vertu même de son rôle de médiatrice de l'Incarnation. Tant que le Corps mystique n'est pas achevé, ni le Christ n'est achevé, ni sa Mère satisfaite. Il faut absolument comprendre que les sentiments que l'Incarnation met dans le cœur de Jésus et dans le cœur de Marie sont identiques et que Jésus les exprime quand il dit : « Père, j'ai aimé les hommes comme vous m'avez aimé... Faites que là où je suis ils soient eux aussi. »

C'est dire que Marie a fait tout ce qu'elle pouvait pour notre salut et qu'elle n'a occupé qu'à cela sa vie terrestre. Mais que pouvait-elle de plus que de le désirer après nous avoir enfanté le Sauveur ? Une fois que le Verbe s'est incarné, il peut encore agir, souffrir et mourir pour nous, et de sa part, cela est plus que prier, mais si la Mère du Christ avait ce pouvoir, le Christ serait inutile. Tandis que le Christ méritait pour nous par chacun de ses actes, la Vierge, impuissante à mériter proprement, suppliait... C'est avec intention que nous paraissons refuser aux vertus et aux souffrances de la Vierge à l'égard de notre salut une valeur méritoire qu'on pourrait cependant leur attribuer en élargissant la notion de mérite. C'est pour mieux marquer que si la Vierge mérite pour nous en un certain sens, c'est tout autrement que ne le fait le Christ, et d'une façon qui, finalement, se réduit à rendre sa prière parfaitement digne d'être exaucée et infailliblement efficace. Car la passion humaine du Christ, c'est un Dieu qui la souffre, et c'est le chef de tous les hommes, leur tenant-lieu naturel ; et voilà d'où lui vient son pouvoir de mériter et de satisfaire. Cette femme, au contraire, ce n'est pas Dieu qui souffre, et elle n'est pas le tenant-lieu naturel des hommes bien qu'elle les porte dans son cœur par les liens de l'amour. Si parfaite que soit sa charité, et serait-elle égale en intensité à celle de l'Homme-Dieu, elle ne saurait acquérir un droit au salut des autres ni compenser strictement une offense infinie. Son mérite n'est pas un

mérite *de condigno*. Mais il est, au sens éminent et plénier du mot, un mérite *de congruo*, ce qui veut dire non pas seulement un droit moins strict, mais autre chose qu'un droit proprement dit, et un titre réel, mais différent, aux bienfaits de Dieu, dont l'efficacité s'exerce, nous l'avons montré, par la prière. De lui-même, il est entièrement disproportionné au salut des hommes qu'il obtient, mais il l'appelle en vertu des principes que nous avons analysés tout à l'heure : « Parce que l'homme établi dans la grâce accomplit la Volonté de Dieu, il convient, en vertu de la réciprocité de l'amitié que Dieu accomplisse la volonté de l'homme en sauvant son prochain. » La Volonté de Dieu que la Vierge accomplit n'est pas une volonté particulière, mais sa Volonté la plus générale, qui contient et embrasse toutes les autres, celle qui décide l'Incarnation et la Rédemption. C'est à ce dessein le plus profond du Cœur de Dieu que la Vierge adhère et c'est par là qu'elle atteint la sainteté qui lui est propre... C'est la fin de toutes les œuvres de Dieu qui est la fin directe de sa vie et l'objet du « oui » qu'elle dit à Dieu. Que Dieu accomplisse la volonté de Marie en exauçant son désir du salut des hommes, c'est la réplique du sacrifice entier qu'elle a fait d'elle-même à ce salut. On ne peut rien dire de pareil d'aucune créature, et quand même une autre aurait pu avoir autant de charité, elle n'aurait pas eu à l'exercer dans l'union effective à la Volonté même par laquelle le Père donne au monde son Fils, à quoi tout le reste est suspendu. S'il est donc vrai, comme nous l'avons pensé, que le mérite *de congruo* est une propriété de la conformité de volonté réalisée par la charité entre Dieu et la créature, il faut dire qu'il trouve sa réalisation suprême et plénière dans l'âme de la Sainte Vierge, au moment de sa compassion, de même que la notion de mérite *de condigno* atteint son point suprême dans l'âme du Christ à l'instant où il donne sa vie pour nous. L'objet de ces deux mérites est le même comme l'objet de la charité qui les anime : c'est le salut de tous les hommes. Mais

ils agissent différemment sur le cœur de Dieu, car le Christ offre ses mérites comme on formule un droit, et la Vierge ne trouve dans les siens, à cause de leur insuffisance, que de quoi donner force à sa prière... Il faut toujours en revenir là... Si haut que s'élève le mérite de la Sainte Vierge, il ne va qu'à la revêtir d'un pouvoir d'intercession qui est aussi universel que le pouvoir des mérites du Christ.

Le rôle des êtres qui sont parvenus à l'état définitif de leur béatitude est exactement proportionné à leur état et à leur rôle de la terre. Chacun s'enfante lui-même ici-bas par la grâce divine à la vie qu'il mènera éternellement. Le Christ au ciel est tout appliqué à distribuer les fruits de la Rédemption opérée sur la terre. Il en est de même de la Vierge. Son âme comme celle du Christ voit en Dieu tout ce qui est humain, parce que tout ce qui est humain l'intéresse personnellement et fait partie de sa destinée. Ce n'est pas telle ou telle phase de la vie de l'Église qui dépend de Marie, ou tel aspect de l'activité des chrétiens, ou telle catégorie d'âmes, telle famille spirituelle : c'est tout ce qui est humain, du moins par le côté où l'humain est orienté vers le Christ. En cela, il n'y a pas de différence et le champ d'action de la Vierge est le même que celui du Christ, parce que leur charité a la même étendue et que l'œuvre dans laquelle ils ont acquis leurs mérites leur est commune : l'œuvre même de la Rédemption. Ce qui diffère, c'est d'abord la tonalité de cette charité, l'une étant celle de notre Chef, l'autre, celle d'une vraie mère dont toute la féminité transfigurée et non abolie met la note humaine qui lui est propre dans ses relations avec nous. Mais c'est surtout le mode d'action qui est autre. Car l'intervention de la Vierge sur Dieu est pure prière et les seuls mérites proprement dits qu'elle offre sont ceux du Christ, les siens n'étant qu'une provocation à la générosité divine. On dit du Christ qu'il nous sauve *per modum meriti, satisfactionis, redemptionis et sacrificii.* Son sacrifice n'est que l'offrande éternelle de ses mérites et de ses

satisfactions. La Vierge, elle, nous sauve *per modum intercessionis*... Tel est son office dans le monde... Elle est celle qui prie. Assez pure et parfaite pour que sa prière soit toute puissante. Assez faible et impuissante pourtant pour que sa prière ne soit qu'une prière. Il est vrai que la Reine du monde n'est pas sans avoir aussi dans bien des circonstances un pouvoir de commandement. Mais c'est un surcroît, ce n'est pas le pouvoir qui correspond proprement à son rôle sur la terre. Il est vrai aussi qu'on devra peut-être reconnaître à la Vierge comme à l'humanité du Christ une sorte de causalité efficiente instrumentale par rapport aux grâces qu'elle nous obtient; mais selon la plupart des théologiens qui le pensent, c'est sa prière même qu'il faudrait alors douer d'une sorte d'efficacité physique. Tant il est qu'elle agit essentiellement par son intercession.

On comprend alors que le rôle de la Vierge est, par définition, un rôle de miséricorde. Prier, c'est demander la grâce, et moins il y a de mérites, plus il y a même de démérites, plus aussi la prière est nécessaire et le rôle de Marie primordial. A tous les autres aspects de l'œuvre du Christ, il se peut que la Vierge collabore, mais c'est d'une manière moins essentielle. Là où elle intervient en propre, c'est quand il faut la prière. Ce qui est premier dans un genre est la cause de tout ce qui est contenu dans le même genre, et dans le domaine de la *pure supplication*, c'est la voix de la Vierge qui est essentielle et première. Elle est l'avocate de tous ceux qui s'adressent à Dieu dans le Christ. A l'origine de toute grâce qui vient du cœur de Dieu au cœur des hommes, il y a le mérite du Christ et la prière de la Vierge. Et de même que tout mérite s'appuie sur celui du Christ, toute prière s'appuie sur celle de la Vierge. Or celle-ci est directement un appel aux mérites du Christ et à sa grâce.

On s'étonne parfois qu'entre le Christ et nous la Vierge intervienne, médiatrice auprès du médiateur, comme si le médiateur parfait n'était pas immédiatement uni aux

deux termes qu'il réconcilie! Mais la Vierge n'exerce pas entre les hommes et le Christ une médiation de même sorte que celle du Christ entre les hommes et Dieu. La Vierge n'est pas celle qui mérite en notre nom les faveurs du Christ, et sa justice ne nous est en aucune façon imputée. Non, elle prie pour nous. Elle met en mouvement vers nous la miséricorde de celui qui ne nous sauve que par miséricorde. Elle aide notre prière. Elle fait pour nous et en notre nom la prière parfaite. Car, pour aller au Christ et nous approprier le salut qui est en lui, il faut l'appeler, tendre les bras vers lui. Selon l'incomparable doctrine de saint Augustin, la grâce initiale est celle qui nous fait prier, qui fait que notre âme s'ouvre et crie vers Celui qui, nous entendant, nous donne la grâce. Ainsi devons-nous crier vers le Christ pour qu'il se tourne vers nous et nous incorpore à lui... Dans cet ordre de la prière qui précède en quelque sorte celui de la grâce, ne nous lassons pas de le répéter, la Vierge est première. C'est elle qui a reçu en plénitude cette première grâce qui fait prier. Elle a été et elle reste cette aurore du Christ qui n'est lumineuse que par lui et qui pourtant le précède. Elle a obtenu le Christ : comment après cela ne nous obtiendrait-elle pas toute chose ? Elle n'a vécu et souffert que pour notre salut, et c'est en cela qu'elle a mérité son ciel : comment tout son ciel ne serait-il pas occupé de nous ? Pour profiter de sa prière, il faut s'adresser à elle, de même que pour profiter de la grâce de Jésus, il faut s'attacher à lui par la foi, le baptême et la communion. La prière de demande faite à Marie est la plus puissante. Chaque fois que nous la prions, nous la faisons prier : quant à elle, selon la loi de la prière parfaite, elle s'appuie sur le Christ seul et sur ses mérites. Et quand nous ne nous adressons pas seulement à elle par une vague et instinctive confiance, mais dans la foi et au nom de ceux des mystères de sa vie qui marquent le mieux son union à l'œuvre rédemptrice, nous donnons à notre prière son plus solide fondement et à la sienne son plus pur et son

plus total élan[34]. C'est pourquoi le Rosaire est la parfaite prière mariale, celle qui met le plus puissamment en œuvre l'intercession de la médiatrice universelle de toutes les grâces. Par cette confiance en l'intercession de Marie, nous ne la proclamons pas meilleure que Dieu, car d'où vient la bonté de son cœur maternel, sinon du Cœur paternel de Dieu qui a voulu, en quelque sorte, marquer sa ressemblance en elle ? Mais puisque nous savons que la nécessité de la prière ne vient pas d'une insuffisance de la bonté divine, mais, au contraire, de son excès qui veut nous faire d'abord désirer ses dons et les obtenir par la force de ce désir, la nécessité de la prière par Marie vient d'un plus grand excès encore de la bonté divine. Car Dieu veut mettre à notre portée le moyen de prier parfaitement et de faire monter du cœur de la créature la pure prière en face de sa pure grâce qui est en Jésus-Christ.

fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

34. Bien entendu, la prière est elle-même l'effet de la grâce, et d'une grâce qui nous vient du Christ. La prière même de la Vierge lui est inspirée par le Christ. C'est pourquoi le Christ est toujours en définitive l'ultime médiateur.

Le mystère de l'Homme-Dieu d'après Scheeben

Et manifesto magnum est pietatis sacramentum (μυστήριον), *quod manifestatum est in carne, justificatum est in Spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria* (I Tim., III, 16).

Le point central autour duquel Scheeben développe la trame de ses *Mysterien* est incontestablement *le mystère de notre incorporation au Fils de Dieu.*

Ce mystère nous fait entrer dans la vie intime de la *Très Sainte Trinité* : avec le Fils et en lui nous composons l'hymne de louange éternelle et infinie au Père. Le Saint-Esprit, Esprit du Père et Esprit du Fils, vient en nous. Il nous appartient, il devient notre Esprit, à un titre bien plus élevé qu'il n'appartenait à Adam et qu'il ne nous aurait appartenu par la seule grâce ou bienveillance surnaturelle de Dieu, sans l'Incarnation. Car le Fils de Dieu a habité parmi nous avec son Esprit; par son Incarnation, cet Esprit divin est devenu la propriété, le bien de l'humanité, et il lui reste indissolublement attaché, alors qu'en Adam il n'était qu'un don amissible. La grâce de notre filiation divine dans le Christ réalise d'une façon suréminente la fin de toute *la création* : la communication et la manifestation extérieures de la bonté de Dieu, et sa glorification. Dieu, en effet, voit son amour infini prolongé *ad extra*, accepté librement par un être raisonnable qui constitue lui-même par sa nature la synthèse de l'univers spirituel et matériel, et il se voit aimé en retour par cet être d'un amour infini dans son Fils. L'homme, ainsi que

l'ange, peut défaillir et il a défailli, mais la gloire rendue à Dieu par cet échange surnaturel infini répare, et au-delà, le mal *du péché*.

Si, d'une part, le mystère de notre union avec l'Homme-Dieu est le terme suprême de la glorification de Dieu par la créature, il est, d'autre part, la base de *notre sanctification* et de notre salut. *L'Église, les Sacrements* et *l'Eucharistie, notre justification* et *notre glorification future*, sont autant de mystères qui n'existent qu'en fonction de l'Homme-Dieu, ils se basent sur lui et le continuent dans le temps pour le parfaire dans l'éternité. L'Église et les sacrements continuent sa présence visible par leur caractère sensible; par la vertu du Saint-Esprit qui nous assimile de plus en plus au Fils de Dieu et nous unit à lui, ils opèrent notre sanctification intérieure dont la révélation définitive formera notre béatitude éternelle.

***

Trente ans plus tôt, Moehler, opposant le catholicisme au protestantisme, le définissait comme l'union harmonieuse de deux éléments, l'élément divin et l'élément humain, union qui trouve son idée première et son modèle dans l'Homme-Dieu; Scheeben lui, scrutant à fond le sens mystérieux de notre religion d'après l'Écriture et les saints Pères, voyait dans l'Incarnation et l'union mystique des hommes avec le Christ le centre de toute l'économie surnaturelle.

Au chapitre v de ses *Mysterien* (le Mystère de l'Homme-Dieu et de son économie), il développe cette doctrine d'une manière originale, par un parallèle soutenu et lumineux entre le Christ et le premier homme, tant au point de vue de leur constitution que de leur fonction.

On est beaucoup revenu de nos jours à la doctrine du Corps mystique du Christ. S'il y a un point où Scheeben fut un précurseur, c'est bien ici. Il suffirait de lire

quelques pages du chapitre cité plus haut pour se rendre compte du sens vivant qu'il avait de cette réalité. Il faut dire néanmoins qu'il resta là un isolé. Ce n'est que le mouvement liturgique allemand qui, cherchant un approfondissement dogmatique de la vie chrétienne, mit à profit ces riches trésors de doctrine. Il est difficile encore de marquer quelle fut la part inconsciente et posthume de Scheeben dans ce renouveau de vitalité chrétienne.

Avant d'étudier le mystère de notre incorporation au Christ, nous analyserons sa doctrine sur le mystère de l'Homme-Dieu. Car l'Incarnation est la base de la Rédemption, l'union hypostatique, celle de notre union au Christ. Une étude suivante développera l'économie de l'Homme-Dieu.

*
* *

I. — L'essence de l'Homme-Dieu

Le caractère mystérieux de l'Incarnation.

On reconnaît d'ordinaire assez facilement à l'Incarnation un caractère mystérieux, plus facilement qu'à d'autres mystères.

Le Christianisme perdrait absolument tout mystère si le Christ qui en est la base, le centre et le couronnement n'était pas un mystère. On s'efforce parfois de prouver sinon de comprendre la Trinité. Si on ne sauvegarde pas rigoureusement le caractère surnaturel de la justice et de l'éternité chrétienne, on a tôt fait de leur supprimer tout côté mystérieux. Mais l'Incarnation apparaît à tous points de vue comme une œuvre de Dieu surnaturelle ou du moins extraordinaire. Il faut néanmoins se garder ici aussi du rationalisme : si on veut mesurer par la raison la valeur et la signification de l'Incarnation, on en diminue la grandeur, on met en

péril son contenu lui-même, comme ce fut le cas pour de nombreuses hérésies.

Afin d'éviter ce danger et de ne pas se laisser tromper sur l'essence de l'Incarnation par une considération *a priori* de sa signification ou pis encore de sa nécessité, Scheeben se propose d'examiner d'abord l'essence de ce mystère, pour passer ensuite à sa signification et à sa fin.

Comment définir l'Homme-Dieu? Scheeben recourt ici à une définition donnée par l'Écriture elle-même. *Le Christ est le nouvel Adam céleste*, celui dont le premier Adam n'était que la figure. « *Nous croyons*, dit-il, *que le mystère de son essence et de sa signification ne peut être développé d'une façon meilleure, plus large et plus profonde que par cette comparaison.* »

*
* *

L'union hypostatique.

1° *Une personne.*

Il l'applique d'abord au mystère de l'Homme-Dieu en lui-même ou de l'union hypostatique.

Le premier Adam déjà n'était pas un homme ordinaire, ne possédant rien de plus que sa simple dignité humaine; il était élevé à une condition supra-humaine, ou plutôt à une condition dépassant tout simplement celle de la créature; il était orné de dons et de propriétés surnaturelles. Enfant adoptif de Dieu, il participait à la nature divine. Dieu se l'était uni d'une manière ineffable, Dieu lui-même habitait en lui, non comme dans les créatures ordinaires, mais comme dans son sanctuaire spécial; il y habitait par l'Esprit qu'il lui avait communiqué. Le premier Adam, bien que terrestre de sa nature, était devenu céleste et divin par la grâce de Dieu.

Scheeben fait remarquer que cet Adam déifié par la grâce constituait un mystère déjà bien plus grand que celui que les rationalistes voient dans le Christ. Ceux qui n'ont pas une juste notion de l'unité de personne dans l'Homme-Dieu, qui croient à l'existence de deux personnes unies en lui, n'admettent pas non plus une vraie participation de la personne humaine à la nature divine dans le Christ ni en Adam. Ils veulent bien que le Christ se soit trouvé particulièrement en faveur auprès de Dieu, qu'il ait eu avec lui des rapports très étroits, qu'il soit intervenu comme son messager et ait toujours été en parfait accord de volonté avec lui. Mais toutes ces relations sont purement morales, extérieures, étrangères à une communication réelle, à une unité essentielle entre l'homme et Dieu; elles ne réalisent pas même la notion de l'adoption divine par la grâce, qui fait participer l'homme à la vie et à la sainteté de Dieu, et qui en fait son image surnaturelle.

Donc, ceux qui ne reconnaissent pas la véritable nature du Christ sont incapables de saisir le mystère de l'adoption divine. Mais, d'autre part, aussi, ceux qui ne reconnaissent pas cette élévation surnaturelle, cette divinisation du premier homme, se rendent incompréhensible le mystère plus élevé encore de l'Incarnation. S'ils l'admettent par la foi, ils passent sans intermédiaire du plus bas au plus élevé, et ils deviennent par là même incapables de juger de la distance. C'est pourquoi il faut examiner d'abord la dignité surnaturelle du premier homme, telle que la Révélation permet de la connaître. Elle doit être comparée d'un côté à la dignité naturelle de l'homme reconnue par la raison, de l'autre à la dignité suréminente que l'union hypostatique confère à l'humanité du Christ. De la sorte, elle forme le chaînon tout indiqué qui permettra de passer dans une suite harmonieuse de l'une à l'autre et, sinon de comprendre l'ineffable mystère du Christ, du moins d'en apprécier d'une certaine manière la grandeur.

*
* *

L'union du premier homme avec Dieu était déjà si incompréhensible que toutes nos images et tous nos concepts naturels ne nous la représentent que très imparfaitement. Les Pères emploient pour la dépeindre les expressions les plus fortes qu'ils puissent trouver. Il n'est donc pas étonnant que, voulant après cela parler de l'union entre l'humanité et la divinité dans le Christ, ils aient peine à trouver d'autres images pour maintenir la différence.

Par la grâce, disent-ils, Dieu habite dans l'homme comme l'âme dans le corps auquel elle donne la vie; la créature est dévorée, consumée, pénétrée, glorifiée par Dieu comme le fer par le feu, comme une goutte d'eau dans une coupe de vin. Il est évidemment difficile de trouver des images plus fortes pour l'Incarnation. Ce n'est pas une raison cependant pour la mettre sur le même pied que l'adoption de l'homme par la grâce; au contraire. C'est plutôt le motif de voir dans l'Incarnation un mystère doublement grand. Seule l'indigence de notre raison et des choses naturelles dont elle tire ses concepts est cause de ce que nous ne trouvons pas d'expressions différentes pour des mystères surnaturels tous deux, mais à des degrés si différents.

Il nous est cependant possible, grâce à la Révélation, de les distinguer dans leur notion même; nous pouvons nous faire une représentation distincte de chacun d'eux, bien que ces représentations en elles-mêmes demeurent obscures, analogiques et imparfaites.

Par la grâce, le premier homme était divinisé, mais il ne devenait pas Dieu. Les Pères appellent parfois l'homme divinisé un autre Dieu, mais ils se hâtent d'ajouter ce que c'est par ressemblance. L'homme ne cessait pas d'être homme lorsqu'il devenait participant de la nature divine. Il acquérait par là un bien nou-

veau, une condition supérieure, surnaturelle; il devenait semblable à Dieu et entrait en communion intime avec son idéal. Dieu habitait donc dans l'homme comme l'âme dans le corps : pour autant que l'âme donne au corps sa vie, non pour autant que l'âme forme avec le corps une unité substantielle.

On voit donc que si l'image est la même, on peut en tirer une analogie différente pour l'union surnaturelle de l'homme avec Dieu et pour l'union hypostatique de la nature humaine avec la nature divine dans le Christ. Dieu donne à l'homme la vie surnaturelle, comme l'âme donne la vie au corps. Mais dans le Christ la divinité s'unit hypostatiquement à l'humanité comme l'âme forme avec le corps une seule personne. De la même manière on peut appliquer les images du fer dans le feu, de l'eau dans le vin, par deux analogies différentes, à ces deux mystères surnaturels différents.

Dans le mystère de la grâce l'homme ne disparaît pas en Dieu comme le fer peut disparaître dans le feu et l'eau dans le vin et comme, d'une certaine façon la personne humaine disparaît dans la personne divine du Verbe. Mais la divinité pénètre dans l'homme comme le feu pénètre dans le fer et le vin dans l'eau; elle lui communique sa bonté et son amour comme le feu communique au fer son ardeur, le vin à l'eau sa couleur et son goût, sans jamais se fondre en un être unique avec lui.

Pour constituer l'Homme-Dieu, au contraire, il ne suffit pas qu'une nature humaine soit pénétrée par la divinité, il faut qu'elle cesse de se posséder elle-même, de s'appartenir à elle-même. Elle doit devenir la propriété d'une personne divine, du sujet d'une nature divine, en sorte que ce sujet soit en même temps détenteur de la nature divine et de la nature humaine. Ce sujet pourra donc être appelé Dieu et homme, non plus homme divinisé, mais Dieu devenu homme, véritable Homme-Dieu.

Nous avons donc deux mystères surnaturels, merveil-

leux et incompréhensibles : une personne humaine devient participante de la nature divine, une personne divine anime une nature humaine. Scheeben cite ici une opinion de saint Pierre Chrysologue : dans un saint enthousiasme ce docteur pense que le premier de ces mystères est le plus grand. C'est exact, dit Scheeben, pour autant que dans le premier apparaît plus l'élévation de l'homme, dans le second l'abaissement de Dieu. Mais si dans les deux cas nous considérons l'élévation de la nature humaine, nous croyons qu'elle est incomparablement plus merveilleuse là où cette nature ne s'appartient plus à elle-même, mais appartient à Dieu, entre dans la substance divine et devient un avec elle comme le corps avec l'âme, le fer avec le feu, l'eau avec le vin.

*
* *

2° *Deux natures.*

Cette union est d'autant plus merveilleuse que les extrêmes qu'elle joint sont plus éloignés : le fini et l'infini, le suprême et l'infime. Elle est merveilleuse aussi dans la manière dont elle les joint : elle les unit en une seule personne sans les fondre en une nature. Dans l'homme l'âme et le corps forment une unité de nature. Nous ne trouvons pas dans les choses accessibles à notre raison un exemple d'union personnelle qui n'inclue pas l'unité de nature. Mais il est impossible que la nature divine s'unisse à une nature humaine au point de former avec elle une troisième nature; cela est contraire à la simplicité divine. Il nous faut donc conclure que dans le Christ l'union entre le divin et l'humain est *uniquement hypostatique*, union dans laquelle la nature divine se maintient immuablement; ou plutôt elle manifeste dans l'adoption d'une nature humaine sa propre indépendance et sa suprématie absolue.

C'est là une chose qui n'est possible qu'à Dieu seul. Notre raison est incapable de la concevoir, précisément

parce qu'elle ne se rencontre pas dans les créatures.

Nous voyons donc dans l'Homme-Dieu un mystère absolument surnaturel pour deux motifs. En lui d'abord la nature humaine est unie, non à une autre créature, mais, au-delà de tout de qui est créé, à la substance divine, et d'une façon plus intime encore que par la grâce. Ensuite l'unité de l'Homme-Dieu n'est pas une unité de nature; c'est une unité qui n'a pas de pareille dans le domaine du créé. A vouloir l'expliquer ou la mesurer on en arrive nécessairement à la déformer. Elle reste en elle-même mystère impénétrable.

II. — Les propriétés de l'Homme-Dieu

La plénitude de grâce.

Il est évident qu'aucune des prérogatives qui faisaient l'ornement du premier homme ne peut manquer à l'humanité du Christ. Celle-ci doit, au contraire, les posséder toutes d'une manière éminente. L'humanité du Christ doit participer à la nature divine bien plus intimement que l'enfant adoptif de Dieu; elle doit être divinisée dans sa nature même. Il serait inconcevable que Dieu ne fasse pas pour une nature qui devient sienne ce qu'il a fait pour un simple homme.

L'union hypostatique elle-même exige et opère ce qui dans le premier homme était pur don. Adam n'avait aucun droit à la grâce surnaturelle de Dieu. L'humanité du Christ, au contraire, possède la grâce en propre par sa personne divine. Adam recevait la vie d'une source étrangère, l'humanité du Christ la reçoit directement de la source placée en elle. L'Homme-Dieu peut et doit orner son humanité d'une façon qui la distingue de toutes les autres créatures, il convient qu'en comparaison d'elles cette humanité soit comblée de *la plénitude de grâce,*

Il convient également qu'elle l'ait été *dès le début*, car un stade de probation est inimaginable pour le Christ. La même raison nous pousse à dire que le Christ a été *comprehensor*, comme disent les théologiens, dès le début, c'est-à-dire en possession de la gloire et de la béatitude divines.

L'union du Christ à Dieu a encore un autre privilège : elle est *indissoluble*. Dans l'homme la grâce est amissible aussi longtemps qu'elle n'est pas glorifiée dans la vision immédiate de Dieu. Elle est incompatible avec le péché grave, et celui-ci reste possible aussi longtemps que nous demeurons dans l'état d'épreuve, *in statu viae* par rapport à l'union avec Dieu. Le Christ, au contraire, placé d'emblée dans l'état de gloire, ne pouvait pas du tout s'unir au péché : cela non seulement parce que son humanité est complètement dépendante de sa personne divine, mais encore parce que, glorifiée déjà par l'union hypostatique, elle ne pouvait pas même être effleurée par la pensée du péché.

« Ainsi, en vertu de l'union hypostatique, l'humanité du Christ était unie à Dieu dès le début, d'une manière parfaite dans son espèce et dans son degré, cette union ne pouvait plus être ni augmentée, ni dissoute; ou, ce qui revient au même, en tant que tournée vers Dieu, l'âme du Christ était dans l'état de la plus parfaite sainteté, gloire et béatitude surnaturelles; elle participait à la nature divine au plus haut degré, dans sa sainteté, sa gloire et sa béatitude propres; par là même elle constituait l'humanité appartenant au Fils de Dieu et digne de lui. »

*
* *

L'intégrité du Christ.

Quelle était, se demande ensuite Scheeben, la situation de l'humanité du Christ dans sa partie inférieure, celle qui est orientée vers le corps et les facultés infé-

rieures de l'âme; en d'autres termes, de quelle façon son âme se rapportait-elle, non plus à Dieu comme nous l'avons examiné plus haut, mais aux créatures?

Dans ce domaine, Adam jouissait des dons de l'intégrité. Il est évident que l'Homme-Dieu avait le droit et le pouvoir de jouir des mêmes avantages. Adam les avait reçus par grâce, lui les tenait complètement en son pouvoir. Il aurait pu glorifier et béatifier dès le début sa nature humaine tout entière, manifester la gloire qu'il possédait comme Fils de Dieu, la gloire dans laquelle il n'entra de fait qu'après sa Résurrection.

Dans le premier homme le don de l'intégrité faisait régner une harmonie parfaite entre le corps et l'âme. Cette harmonie s'écroula en lui avec celle que la grâce surnaturelle faisait régner entre son âme et Dieu. Il jouissait là de deux dons surnaturels et gratuits dont il se rendit indigne par sa faute. Dans le second Adam la gloire de l'âme aurait dû, d'une manière naturelle, s'étendre à toute sa nature et donc glorifier aussi le corps. Si ce ne fut pas le cas, c'est que le Christ retint volontairement la gloire divine qui baignait son âme, ne lui permettant pas de se manifester dans toute sa nature. Nous avons ici un nouveau mystère dont la signification est très grande dans l'œuvre de notre rédemption. C'est un mystère de renoncement, de dépouillement, témoignage plus frappant encore de la maîtrise avec laquelle le Christ dominait son humanité.

Du point de vue de l'intégrité des souffrances et de la mort, le Christ pourrait sembler bien inférieur à Adam au paradis. Mais ce n'est là qu'une infériorité apparente. Adam était préservé des souffrances et de la mort aussi longtemps qu'il ne péchait pas. On pourrait donc mieux définir cette intégrité en disant qu'il avait le pouvoir de ne pas être affecté par ces maux contre sa volonté. N'est-ce pas le cas à un degré bien plus éminent pour le Christ?

Il avait, beaucoup plus qu'Adam, pouvoir sur la mort

et sur la souffrance, étant Dieu même. Adam fut soumis à ces maux en châtiment; le Christ s'y soumit volontairement. Bien qu'il possédât l'essence de l'intégrité à un titre plus élevé qu'Adam, il choisit la souffrance et la mort parce qu'il pouvait et voulait se montrer en elles vrai Fils de Dieu, aussi bien que dans sa gloire et son immortalité.

D'un autre côté son intégrité dépassait celle d'Adam en ce qui concerne la concupiscence et les inclinations déréglées; cette intégrité-là, il ne pouvait pas y renoncer, alors qu'Adam le pouvait. La volonté du Christ était immuable dans sa sainteté.

La valeur de l'activité de l'Homme-Dieu.

L'humanité du Christ manifestait d'une façon bien supérieure encore la dignité et la puissance de la personne divine. L'union hypostatique l'appelait à participer à l'activité de cette personne divine, elle en faisait l'*instrumentum coniunctum* de la divinité, et conférait ainsi à ses actions une dignité et une valeur infinies.

Encore une fois, Scheeben compare cette puissance à celle du premier Adam qui, par sa participation à la nature divine, jouissait d'un pouvoir déjà infini en ce sens qu'il dépassait toute puissance naturelle et lui permettait d'accéder à Dieu. Mais en Adam ce pouvoir était limité à sa personne et à la mesure de la grâce qui lui était accordée.

L'humanité du Christ, elle, opérait, non en vertu d'une participation à la nature divine, mais en vertu de la plénitude de la divinité habitant en elle. Cette activité, exercée par une personne infinie, possédait une dignité et une valeur infinies pour honorer Dieu, le satisfaire et obtenir de lui des grâces, non seulement pour la personne de l'Homme-Dieu, mais d'une façon générale pour toutes les autres personnes.

En vertu de cette puissance divine, l'humanité du Christ pouvait opérer des miracles dans la création comme elle pouvait communiquer à d'autres la vie surnaturelle qu'elle-même possédait.

En d'autres termes, la grâce accordée en vertu de l'union hypostatique à son humanité est communicative, féconde, ce qui n'était pas le cas pour Adam. Adam devait servir de point de départ pour la communication de la grâce à ses descendants, il n'était pas lui-même la source de la grâce. L'Homme-Dieu, au contraire, est dans son humanité, le vrai principe de la grâce.

L'Onction du Christ.

Nous avons distingué dans l'humanité du Christ trois mystères surnaturels, dont le premier est la base des deux autres. Nous avons vu en premier lieu l'union hypostatique qui la divinise et en fait une nature appartenant à Dieu; ensuite la glorification de cette nature, son assimilation à Dieu par la grâce et par la gloire; et troisièmement son rapport avec le Logos dont elle devient l'instrument dans son activité surnaturelle.

Ces trois mystères se résument dans l'*Onction* qui fait de l'humanité de l'Homme-Dieu *le Christ*. Cette onction n'est rien d'autre que la plénitude de la divinité du Logos se déversant sur l'humanité et la pénétrant toute entière. Quand les Pères disent que le Christ a été oint du Saint-Esprit, cela veut dire uniquement que le Saint-Esprit est descendu du Logos dont il procède dans son humanité. Dieu le Père seul peut être regardé comme la cause efficiente de l'onction du Christ parce que lui seul communique au Fils la nature divine qui formellement oint sa nature humaine. Par là cette dernière est remplie de la plénitude de la divinité elle-même, elle a droit aux hommages d'adoration autant que Dieu lui-même.

« Telle est l'onction divine qui, découlant de la

source de la divinité sur la créature et plongeant la créature en Dieu, constitue non seulement un homme divinisé, mais le véritable Homme-Dieu. C'est le *mystère du Christ par excellence;* le Christ ne reçoit pas uniquement une députation divine pour exercer une fonction, ni uniquement une effusion du Saint-Esprit avec sa grâce divinisante; il est oint par l'union personnelle avec le principe du Saint-Esprit : il n'est pas seulement appelé un être divin comme représentant ou ami de Dieu; il est vrai Fils de Dieu et vrai Dieu.

« Le *Christ* et l'*Homme-Dieu* signifient donc la même chose. De manières diverses, l'un par une image, l'autre sans image, ces noms expriment le mystère ineffable et incompréhensible caché dans la personne de Jésus. Le nom de *Jésus* lui, ne désigne tout d'abord que le rôle exercé sur terre par la personne en faveur des hommes, non l'essence et la constitution de cette personne; il ne désigne celles-ci que pour autant que le rôle de Sauveur suppose l'existence de l'Homme-Dieu. L'essence mystique de sa personne est désignée directement dans le nom de Christ; à partir de ce nom on comprend également dans leur essence mystique la signification et la portée du rôle que le Christ est appelé à exercer comme Jésus (Sauveur). C'est ainsi que l'Apôtre parle du « *mystère du Christ* » (Eph., III, 4) auquel il a été initié, des *inestimables richesses du Christ* (Eph., III, 8) qu'il annonce aux peuples, richesses dont la grandeur incalculable est contenue dans l'onction merveilleuse du Christ et se répand de là à tous ceux qui, par leur union avec lui, sont eux-mêmes chrétiens et forment un Christ avec lui. »

Dom Augustin Kerkvoorde, O. S. B.

L'expression « Sapientiae doctrina » chez saint Benoît

(*Suite et fin*)

De ce long inventaire il semble ressortir très clairement que les commentateurs ne s'entendent pas mieux que les traducteurs sur le sens précis que l'on doit donner à l'expression *sapientiae doctrina* dont saint Benoît s'est servi deux fois. Les uns se laissent comme éblouir par le mot *doctrina*; ils ne voient que « la doctrine », et ils passent totalement sous silence le mot *sapientiae*. Les autres, au contraire, sont fascinés par le terme *sapientia* et laissent complètement de côté *doctrina*. Et pourtant, il est à croire que saint Benoît, sage et prudent comme il était, n'a pas dû écrire au hasard; il a sans doute pesé toutes ses expressions, et qui sait ? peut-être a-t-il retouché plusieurs fois ce qu'il avait écrit, avant de livrer à ses disciples un texte définitif. Or, dans les deux passages que nous connaissons, aussi bien pour les doyens que pour l'Abbé, il emploie les mêmes expressions, et il le fait dans le même ordre, plaçant en premier lieu le *vitae meritum* et en second lieu la *sapientiae doctrina*. Ne serait-il pas possible de retrouver la source à laquelle le saint a puisé ?

Saint Augustin

Tout le monde sait le culte que le saint patriarche professait pour les Saints Pères, ceux qu'il appelait *nominatissimi et orthodoxi et catholici Patres*, au chapitre IX de sa Règle, « les Pères les plus célèbres, orthodoxes et catholiques », qu'il voulait voir lire à l'Office divin. Au chapitre LXXIII, le dernier de sa Règle, il parle encore de la doctrine des Saints Pères, *doctrina sanctorum Patrum*; cela lui tient au cœur. Dom Butler, dans un livre bien connu[28], a montré quelle connaissance des Pères avait saint Benoît en publiant plusieurs pages de références à des textes patristiques que le saint a évidemment connus, dont il s'est souvent inspiré, et que parfois il a reproduits. Pour l'expression *sapientiae doctrina*, l'Abbé de Downside ne signale rien; il s'est borné, nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, à mentionner une lettre de saint Jérôme et un traité de saint Augustin, le *De moribus Ecclesiae catholicae*, pour le chapitre XXI, des doyens du monastère. Ces deux écrits ne fournissent aucun renseignement pour le sujet qui nous occupe ; examinons alors un autre traité de l'évêque d'Hippone, le *Contra Faustum Manichaeum*.

Au livre XXII, chapitre LII et suivants, le saint Docteur parle de Jacob et de ses deux femmes, Lia et Rachel. Lia, dit-il, figure la vie active, et Rachel la vie contemplative. C'est là un symbolisme que l'on trouve très fréquemment dans les écrits des Pères, comme celui de Marthe et de Marie. Dans le cas présent, saint Augustin entend surtout par vie contemplative la vie de l'éternité, celle où il nous sera donné de voir Dieu, — ce que signifie le nom de Rachel, *visum principium*, —

28. *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, editionem critico-practicam adornavit D. Cuthbertus Butler, monachus monasterii S. Gregorii Magni de Downside. Editio altera. Friburgi Brisgoviae, 1927, pp. 187 seq.

non plus *per speculum et in aenigmate*, comme cela se fait ici-bas dans la contemplation, mais bien *facie ad faciem, sicuti est*, face à face, tel qu'Il est. Lia symbolise la vie active, la vie présente, celle où il faut travailler, peiner et souffrir, avant d'arriver à la vie de l'éternité. Et saint Augustin de s'écrier : *Nam quis tandem amaverit in operibus justitiae laborem actionum, atque passionum ? Quis eam vitam propter seipsam expetiverit ?* [29] Qui donc a jamais aimé une vie dans laquelle il faut toujours travailler et souffrir ? Qui donc l'a jamais recherchée pour elle-même ? Assurément personne. Jacob tolérait Lia, afin d'obtenir la main de Rachel; ainsi faisons-nous. Nous supportons la vie présente pour obtenir la vie contemplative de l'éternité, car celle-ci est souverainement désirable. *Ita vero unusquisque utilis Dei servus, sub dealbationis peccatorum suorum gratia constitutus, quid aliud in sua conversione meditatus est, quid aliud corde gestavit, quid aliud adamavit, nisi* DOCTRINAM SAPIENTIAE ? [30] Celui dont les péchés ont été pardonnés, celui dont la grâce divine rend l'âme toute pure; à quoi songeait-il en se convertissant ? Que portait-il dans son cœur, qu'aimait-il ă la folie, si ce n'est la doctrine de la sagesse, DOCTRINAM SAPIENTIAE ?

Un peu plus loin, saint Augustin rappelle que Rachel devint jalouse de sa sœur, *et zelavit Rachel sororem suam*, parce qu'elle voyait Lia mère de plusieurs enfants, tandis qu'elle-même demeurait stérile. Et, ajoute le saint, Rachel, c'est-à-dire la vie contemplative, brûle elle aussi du charitable désir d'enfanter (car elle veut enseigner ce qu'elle sait et ne veut point faire route avec celui que l'envie consume); or elle voit que c'est par un travail pénible et par la souffrance que sa sœur enfante beaucoup d'enfants, aussi s'afflige-t-elle de voir les hommes courir après cette vie active qui vient en aide aux infirmités et aux nécessités humaines, plutôt que de

29. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 432.
30. *Ibid.*, col. 433.

courir après la vie contemplative qui donne d'apprendre quelque chose de divin et d'immuable, *sed quia et ipsa procreandi charitate inardescit* (*vult enim docere quod novit, neque cum invidia tabescente iter habere*), *videt sororem labore agendi atque patiendi filiis abundantem; et dolet potius currere homines ad eam virtutem, qua eorum infirmitatibus necessitatibusque consulitur, quam ad illam unde divinum et incommutabile aliquid discitur*[31]. Alors, que suit-il ? que fait Rachel, puisqu'elle veut enseigner aux autres ce qu'elle sait ? *Proinde, quia liquidus purusque intellectus, de illa substantia quae corpus non est, ac per hoc ad carnis sensum non pertinet, verbis carne editis exprimi non potest, eligit* DOCTRINA SAPIENTIAE *per quaslibet corporeas imagines et similitudines utcumque cogitanda insinuare divina, quam ab officio talia docendi cessare : sicut elegit Rachel ex viro suo et ancilla suscipere liberos, quam sine filiis omnino remanere*[32]. Ce que le regard pur et limpide de l'intelligence a perçu de cette substance incorporelle, et partant, incapable de tomber sous les sens, cela ne saurait être exprimé par des paroles humaines; alors la doctrine de la sagesse fait choisir (au contemplatif) de se servir de certaines images corporelles et de similitudes pour insinuer de quelque manière dans l'esprit les choses divines, plutôt que de se soustraire au devoir de les enseigner; tout comme Rachel aima mieux avoir des enfants de son époux et de sa servante, que de n'en point avoir du tout.

Poursuivant l'histoire de Lia et de Rachel, saint Augustin en arrive à l'épisode où l'écrivain sacré rapporte qu'un des fils de Lia, étant allé aux champs, trouva des mandragores; il les rapporta à sa mère, et Rachel exprima le désir qu'elle avait de les posséder. Écoutons maintenant l'explication de l'évêque d'Hippone, développant son allégorie. Il commence par dire que la man-

31. *Ibid.*, col. 434.
32. *Ibid.*, col. 434.

dragore, à cause de son odeur agréable, doit figurer ici la bonne réputation, non pas celle qui provient des louanges données par quelques personnes justes et sages, mais plutôt ce bon renom venant du peuple, et qui rend un homme plus grand et plus illustre, renom qu'on ne doit pas rechercher pour lui-même, mais qui est absolument nécessaire aux gens de bien, pour qu'ils puissent réaliser leurs vues d'intérêt général. Ceux qui obtiennent cette popularité, ce sont ceux qui mènent une vie d'action, de périls et de labeurs. Voilà pourquoi, conclut le saint, le fils de Lia allant à la campagne, trouva des mandragores, *propterea Liae filius mala mandragorica invenit, exiens in agrum, id est, honeste ambulans ad eos qui foris sunt.* Voilà donc pour ceux qui mènent la vie active; mais pour ceux qui mènent la vie contemplative, il en va tout autrement.

Doctrina *vero* sapientiae, *quae a vulgi strepitu remotissima, in contemplatione veritatis dulci delectatione defigitur, hanc popularem gloriam quantulamcumque non assequeretur, nisi per eos qui in mediis turbis agendo ac suadendo populis praesunt, non ut praesint, sed ut prosint, quia, dum isti actuosi et negotiosi homines, per quos multitudinis administratur utilitas, et quorum auctoritas populis cara est, testimonium perhibent etiam vitae propter studium conquirendae et contemplandae veritatis otiosae, quodam modo mala mandragorica per Liam perveniunt ad Rachel*[33]. Mais cette doctrine de sagesse, qui, très loin du bruit de la foule, reste fixée dans la contemplation et la douce jouissance de la vérité, n'obtiendrait pas la plus minime parcelle de cette gloire populaire, si ce n'était par l'entremise de ceux qui gouvernent la multitude par l'action et la parole, non pas pour être les premiers, mais pour être utiles. Car ces hommes qui mènent la vie active, en travaillant au bien public, ces hommes dont l'autorité est

33. *Ibid.*, col. 436.

chère aux peuples, rendent aussi témoignage à la vie contemplative, par le soin qu'ils mettent à chercher avec ardeur la vérité et à la contempler : ainsi d'une certaine manière c'est par Lia que les mandragores arrivent à Rachel.

Puis saint Augustin explique comment ces hommes chargés de conduire les peuples, s'éloignent de temps à autre de leurs occupations dissipantes pour s'adonner à ce qu'il appelle *doctrinae otium*, le repos de la doctrine, lisons : *doctrinae* [sapientiae] *otium*.

Sur le point de terminer l'histoire de Lia et de Rachel, il conclut : *Proinde, ut eam juste comparet, impertit Rachel virum sorori suae illa nocte, ut scilicet qui virtute laboriosa regimini populorum accommodati sunt, etiamsi scientiae vacare delegerant, suscipiant experientiam tentationum curarumque sarcinam pro utilitate communi, ne ipsa* DOCTRINA SAPIENTIAE, *cui vacare statuerunt, blasphemetur, neque adipiscatur ab imperitioribus populis existimationem bonam, quod illa poma significant, et quod necessarium est ad exhortationem discentium*[34]. Donc, pour acquérir en toute justice cette gloire populaire, Rachel cède son mari à sa sœur pour cette nuit, c'est-à-dire que ceux que leur vertu rend aptes à travailler à gouverner les peuples, se résignent, encore qu'ils auraient préféré s'adonner à la science, à subir les épreuves et à porter le fardeau des soucis pour le bien commun. Et ils agissent ainsi pour que la *doctrine de la sagesse*, à laquelle ils ont résolu de s'adonner, ne soit pas blasphémée, et par crainte qu'elle n'obtienne pas, de la part de gens trop grossiers, cette bonne opinion, symbolisée par les mandragores, et ce qui est nécessaire pour exercer de l'influence sur les auditeurs.

Toutes ces citations sont, il est vrai, un peu longues, et peut-être se demandera-t-on à quoi elles riment. Pourtant il était nécessaire de les faire sans les abréger.

34. *Ibid.*, col. 436-437.

pour montrer que saint Augustin connaissait la *doctrina sapientiae*, et pour permettre en même temps de voir ce qu'il entendait par là. A quatre reprises différentes, au cours de deux pages d'un volume de la Patrologie Latine, il a employé cette expression, qui, pour lui, désigne quelque chose de très particulier.

On est d'autant plus volontiers porté à croire que saint Benoît a connu les chapitres LII à LIII inclusivement du XXII[e] livre de saint Augustin, *Contra Faustum Manichaeum*, que la formule *doctrina sapientiae*, employée quatre fois par l'évêque d'Hippone au cours de ces sept chapitres, et utilisée deux fois par saint Benoît dans sa Règle, au chapitre XXI des doyens du monastère, et au chapitre LXIV de l'élection de l'Abbé, est appliquée, de part et d'autre, à des gens chargés de gouverner, les uns dans le monde, les autres dans le monastère.

De plus, au chapitre LII, dans un texte cité plus haut, on a pu lire ces mots du grand Docteur : *unusquisque* UTILIS *Dei servus*[35]. Or au chapitre VII, au premier degré d'humilité, saint Benoît a écrit, lui aussi : *dicat semper* UTILIS *frater in corde suo...* expression qui a paru si étrange aux modernes qu'ils ont corrigé *humilis frater*, alors que les manuscrits et toutes les éditions critiques portent *utilis*.

Enfin, au chapitre LXIV, de l'élection de l'Abbé, saint Benoît rappelle à celui-ci qu'il doit être utile plutôt qu'être le maître, *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse*, formule que l'on vient de rencontrer exactement la même chez saint Augustin, qui dit à ceux qui sont chargés de gouverner les peuples, qu'ils sont là *non ut praesint, sed ut prosint*[36].

Assurément, ce ne sont pas là de pures coïncidences, et sans crainte d'erreur, on peut dire que le patriarche du Mont-Cassin a emprunté ces expressions au Docteur

35. *Patr. lat.*, t. XLII, col. 433.
36. *Ibid.*, col. 436.

d'Hippone. Ce qui est étonnant, c'est que Dom Butler, qui, dans son édition critique, renvoie au traité de saint Augustin *Contra Faustum Manichaeum*, à propos du *prodesse magis quam praeesse*, n'a pas semblé s'apercevoir que dans ces mêmes chapitres de l'ouvrage on retrouvait quatre fois l'expression *sapientiae doctrina*, utilisée par saint Benoît.

Une chose reste à voir : quel sens précis doit-on attacher à ces deux mots *sapientiae doctrina* ? Puisque c'est saint Augustin qui a fourni l'expression, c'est à lui qu'il faut demander l'interprétation. Examinons donc les passages où il parle de « la doctrine de la sagesse », en les rapprochant d'autres citations de ses écrits.

Lia et Rachel, nous l'avons vu, représentent, pour le saint Docteur, les deux phases de la vie spirituelle, telle que la concevaient les anciens : Lia symbolise la vie active, autrement dit, la vie des bonnes œuvres, et Rachel figure la vie contemplative, celle où l'âme s'occupe à regarder Dieu et les choses de Dieu. D'une autre manière, Lia c'est la vie présente celle dans laqulle il faut travailler, peiner et souffrir, tandis que Rachel, c'est la vie future, la vie de l'éternité, où l'on verra Dieu face à face, et sans la moindre interruption. Mais hâtons-nous de le dire : si la vraie vie contemplative, la vie intégralement contemplative, c'est la vie de l'éternité, ceci ne signifie pas que la vie contemplative n'existe pas ici-bas. Saint Augustin est très formel sur ce point; il dit très nettement qu'elle est commencée sur terre, *inchoata vero contemplatio maneat, donec venio; perficienda, cum venero*[37]. Que la contemplation commencée demeure, jusqu'à ce que je vienne, dit Notre-Seigneur; et quand je serai venu vous chercher, alors elle sera complète. Et ceci, saint Augustin l'a dit équivalemment, quoique en termes voilés, dans son traité *Contra*

37. *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1974.

Faustum Manichaeum, quand il a écrit que, de même que Rachel choisit de recevoir des enfants de son mari et de sa servante, plutôt que de n'en point avoir, de même la vie contemplative préfère employer des images corporelles et des similitudes pour faire pénétrer les choses divines dans les intelligences humaines, plutôt que de cesser de leur apprendre ces réalités; en d'autres termes, ceci revient à dire que l'on quitte la vie contemplative momentanément pour revenir à la vie active. La vie contemplative existe donc dès ici-bas, mais elle n'est qu'imparfaite, parce qu'elle est intermittente.

La vie active, dit saint Augustin, s'occupe à travailler et à peiner *in operibus justitiae*, par la pratique des bonnes œuvres, tandis que la vie contemplative, celle de l'âme purifiée de ses fautes, n'aime que la *doctrinam sapientiae*, la doctrine de la sagesse. Et le saint, toujours dans le même traité, essaie de préciser sa pensée, quand il dit : *Doctrina vero illa sapientiae, quae a vulgi strepitu remotissima, in contemplatione veritatis dulci delectatione defigitur*, la doctrine de la sagesse reste fixée dans la contemplation et la douce jouissance de la vérité.

Dans son traité *De quantitate animae*, saint Augustin distingue sept actes pour monter à Dieu. Le septième, le plus élevé, il l'appelle *contemplatio, contemplatio veritatis*[38], degré qu'il n'appartient qu'à une âme très purifiée, *animae perpurgatae*[39]. Il revient sur ce sujet dans son petit commentaire du « Sermon sur la Montagne », où, d'après lui, la dernière des béatitudes, celle des pacifiques, est celle de la sagesse, *septima ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem*[40], et il rappelle que, dans les dons du Saint-Esprit, tels que les énumère le prophète Isaïe, la sagesse est le plus élevé. Plus haut, il avait dit que la doctrine

38. *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 1076.
39. *Ibid.*, col. 1075.
40. *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 1234.

de la sagesse est fixée dans la contemplation de la vérité; ici il écrit que sagesse ou contemplation de la vérité, c'est tout un.

Dans un autre ouvrage, le *De moribus Ecclesiae catholicae*, au chapitre XXXI, saint Augustin oppose la vie des anachorètes et des cénobites à la continence des Manichéens. Il rappelle que, dans les monastères d'Orient, il y avait ceux que l'on nommait *decani*, les doyens, parce qu'ils étaient chargés de veiller sur dix moines; et il ajoute que l'on choisissait pour cet emploi ceux qui étaient *non solum sanctissimi moribus, sed etiam divina doctrina excellentissimi*[41]. Ce sont bien les deux mêmes qualités que requiert saint Benoît, mais il emploie d'autres expressions; il écrit *vitae meritum*, et il remplace *divina doctrina* par *sapientiae doctrina*, autre formule de saint Augustin, qui, à son tour, équivaut, nous l'avons vu, à *contemplatio veritatis*.

Ne peut-on pas conclure dès lors que saint Benoît, à sa manière, c'est-à-dire en écrivant *secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam*, a indiqué la vie active et la vie contemplative, ces deux degrés de la vie spirituelle, au dire de Cassien, ces deux éléments requis, selon Clément d'Alexandrie, pour constituer le chrétien parfait, celui qu'il nommait « le gnostique », pour le distinguer du chrétien ordinaire, qu'il appelait « le fidèle ». Saint Benoît demeure donc dans la tradition de l'antiquité.

Saint Grégoire le Grand, « le Docteur de la contemplation », comme l'a si bien dit Dom Capelle, n'a jamais employé l'expression *sapientiae doctrina* pour désigner la contemplation; mais à cela rien d'étonnant, car s'il professait l'admiration la plus profonde pour les écrits de saint Augustin, qu'il connaissait à merveille, il ne copiait pas, il demeurait toujours très personnel, et il gardait sa manière à lui de dire les choses. Dans sa

41. T. XXXII, col. 1338.

Regula pastoralis, quand il voudra indiquer les qualités que devra avoir celui qui est chargé de conduire les âmes, il écrira entre autres choses, *actione praecipuus ... prae cunctis contemplatione suspensus*[42], éminent dans l'action et la contemplation.

Si l'on jette aussi un coup d'œil sur le *Commentaire des Rois*, attribué à saint Grégoire, et à juste titre, semble-t-il, quoique non sous sa forme actuelle, on y voit que, lorsque le saint pape en vient à parler de David, choisi par Dieu même de préférence à tous ses frères pour recevoir l'onction sainte et régner à la place de Saül, il explique le sens, mystérieux selon lui, de ces mots des Divines Écritures : *Erat autem* [*David*] *rufus et pulcher aspectu* (I Rois, XVI, 12). David était blond et beau de visage : « Celui qui, comme David, est appelé à gouverner, doit exceller dans l'action et la contemplation, *rufus est doctor labore pii operis; pulcher aspectu, in fulgore contemplationis*[43]. » C'est exactement ce qu'avait dit avant lui saint Benoît, au sujet des doyens et de l'Abbé, choisis eux aussi pour gouverner.

A. MÉNAGER, *m. b.*

42. *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 26-27.
43. T. LXXIX, col. 456.

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT
DU TOME LVIII (JANVIER 1939-MARS 1939)

Études

Ch. Dumont. — L'Intercession de Marie dans la tradition orientale ..... [1]
A.-J. Festugière. — Psychologie des mystiques..... [65]
F. Florand. — La « Croix de Jésus » et la critique..... [33]
A. Kerkvoorde. — Le mystère de l'Homme-Dieu d'après Schœben ..... [167]
A. Ménager. — L'expression « Sapientiae doctrina » chez saint Benoît ..... [80], [181]
M.-J. Nicolas. — L'Intercession de la Vierge..... [129]
P. Régamey. — Réflexions sur la théologie spirituelle.... [21]

Chroniques

G. Bardy. — Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien..... [109]
H.-D. Simonin. — Spiritualité moderne..... [44]
A travers les revues..... [62], [125]

Bibliographie

H. Bremond. — La querelle du pur amour au temps de Louis XIII ..... [53]
Bron. — Lettres spirituelles de saint François Xavier..... [44]
Bruno de Jésus-Marie. — Madame Acarie..... [45]
J. Dagens. — Correspondance de Bérulle..... [56]
J. Devroye. — Bossuet directeur d'âmes..... [46]
M. Dréano. — La pensée religieuse de Montaigne..... [47]
J. Guichard. — Saint Vincent de Paul esclave à Tunis..... [45]
F. Hayward. — Léon XIII..... [60]
R. Heurtevent. — L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières. [54]
P. Hoffer. — La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle. [57]
G. Joppin. — Une querelle autour de l'amour pur..... [53]
— Fénelon et la mystique du pur amour..... [53]
J. Klein. — L'itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation ..... [51]
E. Lecouturier. — Françoise-Madeleine de Chaugy et la Tradition salésienne au XVII^e siècle. [49]
— La Visitation ..... [49]
G. Le Roy. — L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran..... [57]
T. Mandrini. — La Spiritualità di S. Francesco di Sales.... [48]
J. Maréchal. — Études sur la psychologie des mystiques.. [65]
J.-A. Moehler. — L'unité dans l'Église..... [58]
A. Molien. — Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École française..... [56]
Poullier. — Introduction aux lettres spirituelles de saint François Xavier ..... [44]
F. Tardivel. — La personnalité littéraire de Newman..... [59]
P. Théotime de Saint-Just. — Le retour d'Israël et des nations au Christ-Roi..... [61]
G. Théry. — Recueil des Actes de la Vén. Marie Poussepin. [46]
G. Yelle. — Le mystère de la sainteté du Christ selon Bérulle. [55]

Le Gérant : E. AUBIN. — Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).